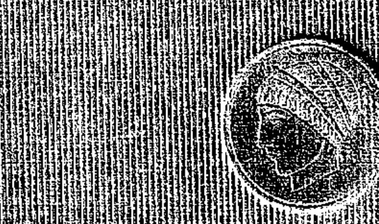
R. Turró

FILOSOFÍA CRÍTICA

DR. TURRÓ

FILOSOFÍA CRÍTICA



ATENEA S.E.
MADRID

2
71967

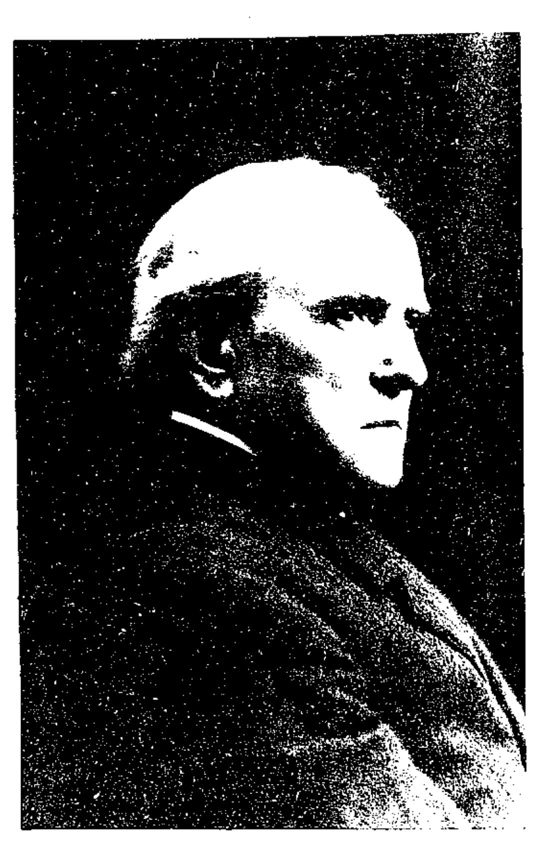






FILOSOFÍA CRÍTICA





Dr. R. Turró

FILOSOFÍA CRÍTICA

VERSIÓN CASTELLANA DE GABRIEL MIRÓ



Luis Calleja

ATENEA, S. E.
MADRID, MCMXIX

INTRODUCCIÓN

ESTA «INTRODUCCIÓN», LO MISMO QUE EL CAPÍTULO II, LOS ESCRIBIÓ EL AUTOR DIRECTAMENTE EN CASTELLANO

Problema de la experiencia.

Cuando en los comienzos de 1917 expliqué las lecciones que contiene esta obrita a la Sociedad de Biología, me propuse, como tema fundamental, contraponer al criterio kantiano el criterio que informa la investigación experimental. El primero trata de legitimar la experiencia en fundamentos lógicos; la segunda todo lo funda en la experiencia, sin reducir a tema de investigación filosófica la experiencia misma, bien persuadida de que ello no precisa por cuanto todo el mundo está de acuerdo acerca de la significación de esta palabra y cuando el *consensus* es unánime hay que dejar la cuestión por definitivamente resuelta y seguir adelante. Ese optimismo no está justificado. Cierto que los hombres que cultivan la investigación experimental en cualquiera de sus ramas, mecánica, física, química, biológica, tienen de la experiencia una idea tan clara

que nunca surge entre ellos la menor discrepancia; pero no sucede así entre los que la admiten en su acepción pragmática, ni mucho menos entre los que la consideran como un producto lógico. Los hombres de laboratorio no aciertan a comprender de qué se les habla cuando se les habla de *la experiencia metafísica* o de *la experiencia religiosa,* por ejemplo. Aquí se usa la palabra en un sentido menos restringido que el de su sentido estricto. Tomarla, sin embargo, en un sentido más amplio que el que ellos le atribuyen, no es grave pecado, y aun bajo cierto aspecto, es loable, toda vez que, tómese como se quiera, siempre es freno del discurso, que harto lo necesita cuando descarrila. Mas considerar la experiencia como un producto lógico del funcionalismo de la mente y no como el resultado de una imposición impersonal, que forzosamente hay que acatar aunque parezca ilógica, conforme se viene haciendo desde Kant, esto ya es más grave, porque esto toca a la entraña misma de la experiencia.

¿Qué se entiende por experiencia en la teoría kantiana del conocimiento? ¿Qué se sobreentiende por ella en los dominios de la ciencia experimental? Tal es la cuestión central que se debate, etapa por etapa, en el curso de estas lecciones, aunque a primera vista no lo parezca.

Su relación con el problema del conocimiento.

Claro está que no cabe desarrollar el tema independientemente de la teoría del conocimiento. Según como entendamos su naturaleza, la experiencia se nos mostrará bajo un aspecto o bajo otro muy distinto. Si hay que conformar la inteligencia a su objeto, la experiencia será obra impersonal, ya qne viene impuesta con la sensación; mas si hay que conformar el objeto a la naturaleza misma de la inteligencia, será según sea la inteligencia misma, por resultar un producto por ella elaborado, con ocasión o motivo de ese elemento impersonal que denominamos sensación. Véase, pues, cómo el problema de lo que sea la experiencia no es más ni menos que el mismo problema de lo que sea el conocimiento.

¿Cómo es, pues, el conocimiento?

Dentro de una gama infinita de matices y desde variadísimos puntos de vista, siempre se había creído, como nota común a todas las escuelas, que la inteligencia entendía de cosas que residen fuera de la inteligencia misma, a cuya naturaleza debía conformarse si pretendía conocerlas bien. Las discrepancias se inician y agrandan a medida que se trata de concretar cómo las conoce o se conforma con ellas; pero todas coinciden en considerar que la inteligencia converge a un término extrínseco a la inteligencia misma. Los propios escépticos son llamados así por poner en duda que pueda conseguirlo,

conformándose de verdad con la naturaleza de las cosas.

Problema Kantiano del conocimiento

Kant no lo ve así. Tuvo el gran mérito —dice Fichte— de conformar la naturaleza del objeto a la naturaleza de la inteligencia. Por primera vez se la concibe en estado de perfecta autonomía funcional. Para averiguar cómo funciona no le precisa mas que encerrarse en ella y observarlo, y como es un observador de primera fuerza, pronto descubre que para que su actividad entre en juego y elabore esos productos que llamamos conocimientos, basta con que los sentidos suministren con las sensaciones la materia, yacente en sus umbrales, con la que serán elaborados.

Kant no comienza por presuponer aquello mismo que debe ser explicado. Cuando se dice que hay que conformar el conocimiento a su objeto, se da ilusoriamente por supuesto que la inteligencia ya sabe que el objeto es y cómo es, pues si no lo sabe, ¿con qué va a conformarlo? Tanto valdría pretender reproducir una estatua sirviéndonos del molde de que salió, si ese molde se nos hubiese perdido. Precisa, pues, empezar por el principio y averiguar cómo se sale de la tiniebla a la luz y es alumbrado el conocimiento del objeto, como si nada supiésemos de ese término.

De antiguo viene pregonando la doctrina empírica

del conocimiento que conocemos los objetos por las impresiones que nos causan; que de una suma de impresiones homógeneas brota el concepto que las reúne en un sólo haz; que la jerarquía de estos conceptos se eleva a medida que son más comunes las notas que abstraemos y generalizamos. Es Kant quien demostró la inanidad de esta doctrina para explicar la naturaleza del conocimiento. Ella soslaya desde un principio el mismo problema que trata de resolver. Recibimos pasivamente impresiones del objeto, y por arte mágica esas impresiones se nos ofrecen como representación de este objeto. ¿Cómo puede ocurrir eso? En ese *cómo* está el nudo de la cuestión. En verdad que no se concibe cómo la nota de color, creada en la retina por una reacción fisiológica, de improviso acuse la presencia del objeto. Cierto que así pasa; pero no es menos cierto que lo que pasa es incomprensible, que hay que aclarar ese misterio si anhelamos descubrir lo que sea el conocimiento.

Así lo comprendió Kant, y en vez de preocuparse de si el conocimiento brota o no de la nota sensorial, como la flor de un palo seco, fija su poderosa atención en los elementos de su composición, problema muy distinto del de sus orígenes, ya que una cosa es preguntarse por la génesis de los fenómenos psíquicos y otra es preguntarse por la composición

del conocimiento. El primer problema, de naturaleza psico-fisiológica, casi no existe para Kant; el segundo, que es el suyo, lo resuelve observando con la mayor atención, no razonando, como algunos se figuran.

Subjetivismo de la realidad.

Al observar cómo predicamos las notas sensoriales de un objeto, cómo le atribuímos las propiedades mecánicas y físico-químicas que le son pertinentes, cómo, en suma, al elaborar ese objeto del conocimiento decimos con plena certidumbre que es éste y no otro, lo primero que se descubre, como presupuesto a todo ulterior trabajo, es que en ese objeto hay algo, un substantivo que se nos ofrece como el sujeto de estos predicados; de otro modo, esas notas sensoriales serían agrupadas en torno de una oquedad, sobre un vacío. Ese substantivo se presupone como una condición básica, como una condición inalienable del conocer mismo; suprimámosla y ya no se concibe ni la posibilidad del conocimiento. ¿De qué se va a conocer? ¿De qué se van a predicar las notas sensoriales sino es de algo? ¿Ni de qué serían propiedad las propiedades que le atribuímos? O no se puede conocer, o hay que conocer de un substantivo que consideramos como el sujeto de cuanto alcanzamos a descubrir le es pertinente.

Subjetivismo del espacio.

Como atribuímos a las cosas del mundo ambiente una realidad, así venimos obligados a suponerlas

emplazadas en el espacio cuando tratamos de predicarles las cualidades que les son pertinentes. De no comenzar por saber dónde están, ¿cómo proceder a estas operaciones de que ha de resultar la elaboración del *objeto del conocimiento?* Ha de ser, pues, el espacio una condición preestablecida, una condición *a priori* del acto mismo de conocer; sin ella ni la posibilidad del conocimiento se concibe. O hay que renunciar al conocimiento del objeto o hay que empezar por suponerlo emplazado.

Si no es posible la comprensión de un objeto mas que suponiéndolo emplazado, tampoco es posible la comprensión de ese emplazamiento independientemente del emplazamiento de los demás, ni es posible la comprensión de esa suma inmensa de emplazamientos en el medio en que vivimos sin la intuición pura del espacio en que lo están. «No es posible, dice Kant, representarse que unas cosas están fuera de las otras sin que la representación del espacio ya esté en mí».

El espacio no es la suma conceptual de espacios particulares, porque los espacios particulares no existen. No hay espacios que no estén en el espacio; en el espacio son vaciadas las formas de los objetos; no hay en éstos líneas que no sean líneas del espacio, ni puntos que no los sean del espacio, ni partes que no formen parte del espacio. Lo que se presu-

pone, pues, como una condición necesaria del emplazamiento de un objeto no es el objeto mismo, sino la intuición del espacio en que debe serlo; de modo que cabe concebirlo con el objeto y sin el objeto. Ello depende de que las líneas límites con que fijamos su contorno no son del objeto, sino puras creaciones de la mente que le son aplicables como una condición interna de su posible comprensión.

Seducidos por vanas apariencias nos figuramos que los sentidos, movidos de resortes misteriosos, orientan el sonido, orientan los olores, proyectan las imágenes retinianas lejos de la retina misma, adhieren al objeto las presiones que recibe el tegumento externo; pero esto es ilusorio. No hay experiencias de espacio; es el espacio mismo la condición de la experiencia. No podemos atribuir el valor de experiencias a las sugestiones del sentido, ya que no siempre emplazan los objetos donde realmente están. Recordemos a Copérnico. Contra el parecer unánime del linaje humano demostró el canónigo de Franhaüer que el sol es un cuerpo inmóvil, que los astros no declinan sobre el horizonte. Con ello demostró a la vez que no es el testimonio del sentido quien fija la situación del sol y la de los astros (y quien dice sol y dice astros dice cuerpo en general), sino el testimonio de la razón. Ese sí que es el tes-

timonio de excepción, ya que al situar el sol donde debe estar lo sitúa donde realmente está.

La razón pura y el entendimiento.

Como sin la categoría suprema de lo real no habría de qué conocer; como sin la intuición pura del espacio no sabríamos dónde hay que conocerlo, así sin las categorías de la razón pura, cantidad y causalidad, no serían posibles las valoraciones ni penetrar el dinamismo que encadena unos fenómenos a otros. ¿Cómo justipreciar el más o el menos si no lo fuesen de algo que es comprendido como cantidad pura? Y de no existir en la mente la categoría causal, ¿cómo nos sería posible comprender que el eco sucede al sonido porque así ha de suceder? Veríamos la sucesión, percibiendo primero el sonido y luego el eco que le responde, sin que nunca se nos ocurriera sospechar que hay un enlace mecánico entre uno y otro fenómeno, de no existir en la mente una condición preestablecida que nos impulsa a soldar uno y otro fenómeno a una causa.

Sin las categorías de esa razón intermedia que Kant sitúa entre la facultad intuitiva y la razón pura y a la que llama entendimiento, ¿cómo utilizar la materia sensorial para la elaboración del objeto del conocimiento? ¿Qué nos sugeriría entonces la comprensión de que el color verde *a* es el propio del naranjo y el verde *b* el propio de la encina? Ciertamente que esa diferenciación no nos viene de las sensacio-

nes, sino del concepto que las vincula a sí. La sensación, además de personal, es tan variada, que ni el verde de la encina se parece al del naranjo, ni el verde *de esta* encina es igual al verde *de esta* otra. De la fusión de estados heterogéneos no puede resultar la unidad del concepto como pretende la doctrina empírica; precisa la selección de lo común, y esta selección es obra de un trabajo lógico, que predica de un sujeto lo que le es pertinente, desechando como broza inútil la variedad infinita de matices sensoriales irreductibles a conocimiento general. Así es refundida la pluralidad en la unidad, así se elabora en la inteligencia el arquetipo conceptual que comprende y abarca todos los particulares con vista de águila, de suerte que cuando el sentido los exhibe de nuevo, en seguida los reconocemos uno por uno y decimos: esto es encina, aquello naranjo, roble lo de más allá. De no conocer el individuo por la especie, la especie por el género, ¿cómo sería posible reconocerlos con sólo el auxilio de los datos que el sentido suministra si esos datos son tan variados que no cabe refundirlos, si por ellos sólo sería posible reconocer la presencia *de esta* encina, *de este* roble, *de este* naranjo?

Los conceptos.

Los conceptos están jerárquicamente subordinados: unos se apoyan en los otros como los sillares de un edificio. Se comprende que así sea, supuesto

que la mente no es una suma de hechos flotantes, sino una suma de hechos trabados de tal modo que no cabe entender lo que es dado en el concepto *b*, sin que su intelección se desprenda, especificándose mejor de lo que fué dado en el concepto *a*. Los hay de comprensión y extensión vastísima. Los más superiores, como los categóricos, se pierden en las brumas que cierran el horizonte, como si tras ellos no hubiese un más allá; los más inferiores nos sugieren la comprensión inmediata de lo sensible que se ofrece en forma de particulares. Cabe comparar la escala de los conceptos al árbol genealógico de las familias ilustres. De troncos comunes descienden y se filian unos de otros a manera de una progenie fecundísima, sin que deba interpretarse el símil en el sentido genético, sino en el sentido de su legitimación lógica.

Los juicios.

En ninguna parte de la obra kantiana se expone con relieve más saliente la trabazón lógica de los fenómenos de la inteligencia como en la teoría de los juicios. Se había dicho que al juzgar comparamos y esta fórmula simple y sencillísima se complica extraordinariamente cuando, auxiliándonos del numen kantiano, nos preguntamos qué comparamos y cómo comparamos. En la esfera de lo sensible se nos figura que cuando comparamos una flor con otra flor se hallan presentes en la mente los dos ejemplares,

y ateniéndonos a los datos inmediatos que el sentido sugiere, nos limitamos a justipreciar sus notas comunes y a valorar sus diferencias. Vista así la cuestión, es vista por la haz y no por la urdimbre. La verdad es que no es posible descender a la comparación de lo similar y disimilar, sin que se haya elaborado ese objeto del conocimiento que llamamos *flor*, y ese objeto no es esta flor o la otra, sino el arquetipo que las comprende a todas y nos permite reconocerlas inmediatamente en cuanto de nuevo se nos presenten. Una vez presupuesto ese antecedente lógico, podemos descender ya de lo común a las notas diferenciales de ambos ejemplares. Juzgamos de lo común en tanto es contenido como elemento integral del concepto y juzgamos de lo que diferencia esos particulares, como variantes de la especie, en tanto que no está en él comprendido. Con lo cual se ve que lo que da base al juicio es lo que en la inteligencia se da por supuesto como el antecedente de que se necesita para llegar a la conclusión de si el predicado conviene o no conviene al sujeto.

Lo propio pasa en las altas esferas de la mente. En ellas el juicio presupone también fundamentos vastísimos preestablecidos sintéticamente. No comparamos aquí un ejemplar con otro ejemplar, sino unos y otros conceptos, precisando su contenido y examinando si la proposición nueva, recién for-

mulada, se desprende legítimamente de los conceptos matrices.

Unidad de conocimiento

Con la suma de conceptos de mayor o menor categoría de que disponemos, con la intuición que los muestra emplazados (y así es como no son ciegos), con las sartas de juicios que entre sí los relacionan, discurrimos o razonamos. Al discurrir pasamos de las penumbras de lo implícito a la luz de lo explícito, con lo cual, según se ve, el conocimiento nuevo no es creado por la magia de una virtud oculta; se desentraña de donde estaba. Siempre que examinamos cómo conoce la mente cuando conoce, advertimos que no hay una comprensión que no salga de otra comprensión más eminente, de la que rueda como de su natural antecedente. Conocemos, por ejemplo, el naranjo como un particular en tanto que hayamos asumido en el concepto las notas comunes a la especie; mas con sólo esto sería muy menguado nuestro conocimiento, y la verdad es que es mucho más extenso. El naranjo vive, y, por el hecho de vivir, en algo se diferencia de los cuerpos inertes; su vida no es como la de los animales, y por esto lo encasillamos en un reino aparte de los seres vivos, en el reino vegetal; es además un cuerpo, y, como tal, le atribuímos las propiedades mediante las que concebimos los cuerpos; es un substantivo, es un emplazamiento espacial, una cosa que dura... Las raíces

lógicas de una intelección, al parecer tan sencilla como la del naranjo, son muy hondas y se extienden hasta las primeras categorías y las primeras intuiciones del espíritu de las que se nutren como una savia que corre y se vivifica a medida que se nutre de las nuevas raíces al crearse otros conceptos de comprensión más restringida o específica. Nos figuramos que la percepción del naranjo es una percepción aislada impuesta por el sentido, y la verdad es que es el producto resultante de una síntesis mental complejísima, presente en la conciencia, en la unidad del conocimiento. Quebrantemos por hipótesis esa unidad por la base, imaginando, al efecto, que al naranjo le falta un substantivo, y el naranjo será visto en el espacio como un fantasma; imaginemos que es el concurso de la facultad intuitiva el que falta, y el concepto, con su denso contenido, será ciego. La inteligencia, al funcionar, es una; semeja una composición mecánica de fuerzas que surten efecto en el punto de aplicación. Quien la fragmenta, la destruye; quien auna y solidariza los resortes que la mueven, ese es quien la concibe tal como es.

La unidad del conocimiento, más que en lo sensible, resplandece en las ideas de la razón pura. El enunciado de un teorema resulta claro en tanto nos damos cuenta en el sagrado de la conciencia de que nos viene impuesto con fuerza incontrastable de los

teoremas que le preceden, de las ideas madres de que esos teoremas precedentes se desprenden, y, más lejos aún, de los axiomas y postulados últimos sobre que descansa el soberbio edificio. Tan tupida y compleja es la trama lógica, que es imposible revisarla hebra por hebra hasta llegar a los primeros hilos; mas ella está presente en la comprensión del enunciado, tan presente que no nos preocupamos mas que de filiar los términos del enunciado con los términos de los teoremas más inmediatos, bien seguros de que remontando la revisión de unos a otros hasta llegar a las primeras raíces del conocimiento matemático nos hallaríamos con que la misma relación demostrativa que establecemos entre los términos del enunciado y los términos teoremáticos de que se desprende, existe también ascensionalmente de unos a otros en todos los términos de la serie. De no existir, fehaciente en la conciencia, en la comprensión del enunciado esa unidad del conocimiento, la demostración sería imposible. Demostrar *(exhibitio)* quiere decir poner de manifiesto los antecedentes de que se desprende el conocimiento de dicho enunciado; mas el valor lógico de esos antecedentes se funda en el supuesto de que éstos a su vez son exactos, y, sucesivamente, y este supuesto no es nominal, sino real y efectivo en el sujeto cognoscente, por advertirse con la capacidad de proceder siempre

a la revisión de la serie, lo que arguye la conciencia clara de esa posibilidad, esto es, la unidad del conocimiento. No es, pues, lo que llamamos demostración un razonamiento fragmentario que gira alrededor de un enunciado particular; la demostración siempre es plena como la visión de un panorama.

Filiación lógica de los términos del razonamiento.

Razonando es como llegamos al conocimiento nuevo que en la mente se formula; mas el razonamiento es posible a condición de hallarse preestablecido explícita o implícitamente en la mente aquello mismo de que el razonamiento se desprende por no ser éste, en fin de cuentas, mas que un desenvolvimiento. Kant concibe la razón en su sentido más amplio como la cantera de la que arranca el razonamiento los bloques que pulimenta y redondea en forma de conocimientos. Los conocimientos no se improvisan ni saltan de la oscuridad a la luz por una virtud oculta latente en el principio intelectivo; lo comprendido en el acto de especificarse un conocimiento ya lo era en un grado más eminente en lo que estaba presupuesto. De ahí que el acto de comprender no surja de la magia de una virtud oculta; resulta de un tránsito de lo virtual o eminente a lo explícito o a lo más concreto. La condición de ese tránsito reside en los precedentes preestablecidos de que se desprende. Unos son inmediatos o próximos, otros más lejanos; pero todos se aunan en la

unidad indivisa del conocimiento. Así: necesitamos conocer el valor de los ángulos internos y externos para valorar el triángulo; mas para las valoraciones de los primeros necesitamos ascender a lo largo de una serie cuyas primeras fuentes están en la forma de la facultad intuitiva. Como en esta forma reside la condición suprema de la comprensión del espacio, así en cada uno de los términos de la serie son puestos los antecedentes como la condición de la comprensión de los consecuentes.

Problema lógico y problema de los orígenes del conocimiento

Vista así la inteligencia se nos presenta bajo el aspecto de una sucesión lógicamente encadenada, y estudiando bajo este aspecto el problema de los orígenes del conocimiento queda desproblematizado. Supuesto que estos orígenes sean metafísicos, para nada necesitamos escrutar el fondo sombrío donde se crea el pensamiento a manera de un *fiat*, si deseamos saber cómo conocemos cuando conocemos; nos basta estudiar las condiciones que son puestas al desenvolverse, puesto que entonces nos penetramos cumplidamente de que si *lo menor* es sacado de *lo mayor*, es porque en lo mayor ya estaba contenido, y para comprenderlo lo que nos urgía era sacarlo o deducirlo independientemente del problema *del por qué estaba o de cómo vino*.

Lo propio que con los orígenes metafísicos del conocimiento nos pasa con sus orígenes psicofisio-

lógicos, una vez planteado el problema en los términos en que lo plantea Kant. Para conocer del espacio no necesitamos saber cómo fué formulada en la mente la idea del punto, de la línea, de la superficie ni de otra cualquiera de las ideas madres que son puestas como la condición del desenvolvimiento del razonamiento geométrico. Sean cuales fueren sus orígenes, lo que nos precisa para conocer las propiedades del espacio es tenerlas y atender a cómo se filian unas de otras al ponerse las unas como la condición de las otras; lo que nos precisa es fijar las condiciones lógicas de esta sucesión a medida que se ensancha el caudal de nuestros conocimientos en la materia, a la manera del río que crece cuanto más se aleja de sus primeras fuentes.

A esta manera de sucederse las comprensiones la llamamos lógica. Estimamos como lógico lo que obliga y fuerza a pensar en determinado sentido, y lo que obliga y fuerza está en lo que hay de presupuesto en el sujeto cognoscente. Concebida la mente como la concibe Kant, es indiscutible que el problema lógico es independiente del problema de los orígenes del conocimiento; una cosa es ver cómo se desenvuelve el conocimiento, y otra muy distinta estudiar cómo fueron preestablecidos psicológicamente los elementos de que indispensablemente se necesita para que ese desenvolvimiento lógico sea posible.

Va en ello la misma diferencia que cabe establecer entre las piezas de una máquina y su funcionamiento una vez montada.

Forma y materia del conocimiento

Vistas así las cosas, planeado queda el objetivo de la investigación kantiana. Todo queda reducido a determinar cómo debe ser el contenido de la mente para que sea posible su funcionamiento lógico. En vez de analizar atomísticamente los elementos de que resulta la complejísima síntesis mental, Kant aplica el análisis psicológico a *la facultad cognoscente,* y en ella descubre *formas* estables y permanentes que siempre comprenden de la misma manera en presencia de *una materia sensorial*, que cambia y varía al infinito en el tiempo y en el espacio en que es dada.

El significado de la palabra *forma* parecía en otros tiempos claro y rotundo; hoy, con lo que ha llovido, resulta su comprensión algo más borrosa. La forma es algo así como el principio activo de las cosas, como la potencial de sus cambios. Kant rectifica la tendencia finalista que le atribuyera la filosofía aristotélica escolástica. *Las formas* no se vinculan del principio cognoscente con *la finalidad de conocer,* sino como la condición del conocimiento. Por ellas se comprenden los aspectos de las cosas, y son tantas cuantos son los aspectos que en ellas la inteligencia concibe (realidad, causalidad,

cantidad, espacio, etc.). Kant pretendió fijar su número apurando el análisis psicológico, pero su tarea no ha sido secundada en este punto, quizá por lo escabrosa, tal vez por lo sutil.

El principio activo que contiene las formas es, según se ve, de naturaleza metafísica. Si en la mente están, de algo vienen; si de algo vienen, algo también las preformula en ella. *Ese más allá,* que constituye el objetivo de la metafísica postkantiana, queda cerrado para Kant, porque el maestro no se plantea como un nuevo problema a resolver *de qué vienen,* se limita a investigar cómo esas formas se abren a la comprensión en presencia de la materia sensorial, concretándose o especificándose en la representación lo que en ellas palpita de una manera virtual o eminente. Por tomar esta dirección y no la opuesta no va a la metafísica, sino a la comprensión lógica de lo sensible, de lo que fulgura en la mente como fenómeno, de la experiencia en suma, y una vez expuesta la doctrina de cómo lo sensible es comprendido, entonces es cuando pone los mojones que separan el campo metafísico del campo de la ciencia, como si el dominio de ésta fuese muy otro que el de aquélla. Por esto dice, con razón que le sobra, que para formular la teoría del conocimiento *no necesita saber qué sea la cosa en sí.*

Las formas comprenden en la materia sensorial lo que *a priori* llevan consigo, por mucho que cambie y se diversifique esta materia; ellas son lo que hay de estable en la razón.

Cómo comprenden las formas la materia sensorial.

Supongamos que de la noche a la mañana todos los objetos que pueblan el espacio se trastruequen de tal modo que ninguno de ellos ocupe el sitio en que estaba; supongamos que todos sus movimientos siguen una dirección inversa a la que seguían antes, que los astros no van de oriente a occidente, sino que remontan de lo que fué su ocaso a lo que fué su orto. Tal es la naturaleza de las formas que, ante semejante desorden, no padecerán confusión. De sí mismas, o independientemente de como el sentido presenta lo exterior, acabarán por conocer las cosas, su emplazamiento, sus formas, las distancias que las separan, el curso que siguen al moverse, con la misma exactitud matemática con que las conocieran antes.

Supongamos que los sentidos sufren repentinamente una perversión funcional, y el gusto ante la sal y el álmibar no surte la sensación de lo salado o dulce, sino al revés; que otros colores brotan en la retina; que el timbre peculiar a cada objeto nos suena de otra manera, que se cambia el olor de las flores, de suerte que lo que olía a rosa huele a clavel, o viceversa. Como todos estos cambios sean su-

ficientemente permanentes para que la inteligencia pueda asumir en el concepto lo que es común, ella conocerá los objetos con esa nueva materia sensorial de la misma manera que con la antigua. Y ello depende de que la inteligencia no conoce en los objetos mas que lo que de sí misma les aplica, por llevarlo consigo, y como lo que les aplica es invariablemente lo mismo, de ahí que, aun cuando cambie su olor o su color, su sabor o su timbre, siempre comprenderá en ellos lo mismo que comprendía antes al hallarse en presencia de la nueva materia sensorial. Lo propio le ocurrirá con sus emplazamientos espaciales, con la medición de las distancias que las separan o con la de sus magnitudes, pues estos conocimientos no van del objeto al sujeto, sino del sujeto al objeto en cuanto se los aplica.

En la hipótesis, pues, de que la naturaleza padeciera el grave desorden que imaginamos, la inteligencia conocería de ella como la conoce ahora en cuanto ese desorden se estabilizase, y la matemática, la física, la mecánica, todas las ciencias, serían montadas como ahora lo están; lo único que variaría serían las cualidades de la materia representativa.

El objeto del conocimiento.

Con ser la materia sensorial un elemento exterior al conocimiento, es un elemento indispensable al mismo. De más cerca o más lejos ella suministra lo que el conocimiento necesita para formularse represen-

tativamente. De no cruzar en el espacio tres líneas rectas sería imposible formular la idea del triángulo con todo y ser idea de la razón pura. Verdad es que el triángulo no es el trazo; pero no lo es menos que sin esa representación nada de lo que en el trazo concebimos lo sería. A lo que en la representación concebimos es a lo que la doctrina kantiana denomina *objeto del conocimiento*.

Bien que de una manera más inmediata y directa de como lo hacemos en el triángulo, utilizamos la materia sensorial para elaborar la representación de los objetos que proyectamos al medio ambiente. Ingenuamente imaginamos que entre la idea del naranjo y el naranjo mismo media la relación existente entre un término exterior y otro término interior. De tal modo fascina la objetivación, que en otro tiempo se creyó que esta relación era de la misma naturaleza que la que media entre el sello y su estampa. Galileo demostró intuitivamente que esas *imágenes copias* son ilusorias; tres siglos después la tesis del genio mayor del Renacimiento fué experimentalmente demostrada por Johannes Muller con el descubrimiento de las sensibilidades específicas de los nervios sensoriales. Kant no analiza la inmanencia fisiológica de las sensaciones y se abstiene de investigar si responden o no a una acción exterior mientras edifica su teoría del conocimiento; de lo que se

preocupa es de examinar cómo la utilizan las formas al construir el *objeto del conocimiento.* A ese objeto se le atribuye lo que en la mente ya está presupuesto por las formas: un substantivo, una magnitud, una cantidad, una duración, una suma de relaciones; se le atribuye también una rapidez, una sonoridad, un color, pero de una manera conceptual o genérica. Cuanto atribuímos al *objeto del conocimiento* se desprende de la mente misma, excepción hecha de las cualidades sensoriales, que suministra los elementos representativos; mas entiéndase bien que esas cualidades no son predicadas de *a* o de *b* a modo de una imposición externa o como el efecto de una causa, sino en tanto es discernido lógicamente si son pertinentes del sujeto *a* o del sujeto *b* o si les convienen o no estos predicados. Más tarde, cuando Kant distingue el fenómeno del neumono, la apariencia con que las cosas se nos presentan de las cosas mismas, es cuando inquiere si las sensaciones responden a la acción de *la cosa en sí*, decidiéndose por la afirmativa; ellas son la materia que la facultad cognoscente utilizará al elaborar el *objeto del conocimiento*. Por donde se ve que la sensación no es estimada en la tesis kantiana como utilizable para la elaboración del objeto del conocimiento, en tanto que es determinada por una causa exterior, sino en tanto sirve para representarse lo que la mente des-

de sí misma formula con ocasión o motivo de ella. Tanto es así que en el supuesto de que la materia sensorial brotase en los umbrales de la inteligencia por reacciones fisiológicas autóctonas o no dependientes de la acción exterior, la mente kantiana elaboraría con ella el objeto del conocimiento de la misma manera que ahora. Interpretando lealmente el pensamiento kantiano se descubre una analogía profunda entre el modo como concibe Kant ese objeto del conocimiento que llamamos triángulo y ese objeto del conocimiento que llamamos objeto sensible.

Reversión subjetiva del objeto.

Lo que la mente de sí misma elabora y formula en presencia de la materia sensorial que transforma en representativa, la intuición lo traslada fuera de ella, y así se nos figura que comprendemos en las cosas un substantivo, magnitudes, formas, cualidades sensoriales, etc., como si la inteligencia fuese el espejo en que se reflejan como son, cuando el hecho es que no las vemos como son, sino como comprendemos que son por las virtualidades de la mente que así las concibe. Fascinados por la objetivación ciegamente creemos que al descorrer el velo sombrío que cubre las cosas nos son puestas de manifiesto como son, dentificando así la cosa con el objeto del conocimiento. Es Kant quien nos despierta de ese sueño al advertirnos que cuanto en la cosa comprendemos no nos viene de ella sino de la mente que se lo apli-

ca y al aplicárselo la conoce de conformidad con la mente misma, razón por la cual no es comprendida según es, sino según nos parece ser.

Deshecho el encanto que nos fascinaba, claro se ve que, aun cuando nuestro objeto del conocimiento no nos dé el conocimiento de la cosa, nos da el de *su apariencia* o de nuestra manera de comprenderla. Esa cosa es el neumono sepultado en la sombra. No hablamos con propiedad cuando lo declaramos incomprensible, pues es la verdad que lo comprendemos de conformidad con la naturaleza de la mente. Aquí todo gira en torno de la significación que demos a la palabra comprender. Si entendemos que la comprensión se adapta a lo comprendido, como una medida se adapta a lo medido, como la copia a su original, la cosa es realmente incomprensible; pero si entendemos que esa comprensión es dada de conformidad con la naturaleza de la facultad cognoscente, evidentemente no cabe conocerla como copia o como es en sí misma, pero sí tal como nos la presenta la facultad.

Con la reversión subjetiva del objeto parece que pasamos de *un sueño* a otro sueño puramente idealista. Si con el primero creímos que nuestra representación respondía a lo representado y se conformaba con ese término, y luego, al despertar, caímos en la cuenta de que ni había tal término exterior ni,

por ende, tal confrontación, por ser todo esto ilusorio, con el segundo parece que la mente obedece a una sugestión alucinatoria, al crear objetos de conocimiento que a nada exterior responden y con nada exterior se conforman.

No hay tal sueño. La facultad no elabora esos objetos desvariada o arbitrariamente, sino conforme al régimen de su propia vida, de conformidad con su naturaleza, que ese régimen impone. Al elaborar sus objetos de conocimiento, no atribuye a esos objetos tales o cuales magnitudes, tales o cuales cualidades sensoriales, sino pasando a través de las series lógicas que la llevan a la conclusión que busca o apetece conocer, y esas series se desenvuelven de modo que unas son puestas como la condición de las otras, a manera de un engranaje, de suerte que siempre llega a unos mismos resultados. Como todas las mentes individuales funcionan, además, uniformemente en igualdad de condiciones, de ahí resulta que la conclusión a que llega una de ellas es la misma a que llegan las demás, por cuya razón es estimada como *universal*. De ocurrir que una de esas mentes no funcionase al unísono con las demás, no llegaría a la misma conclusión, sino a otra, y entonces sería estimada como *personal*, que vale tanto como decir ilógica o arbitraria. Por ilógica se tendría, precisamente por no conformarse con la verdadera natura-

leza de la mente común, pues de conformarse con ella obedecería a las mismas pautas y al mismo régimen interior que predetermina el desenvolvimiento de las series en los demás, sumándose entonces su conclusión a la conclusión unánime o universal.

No para en esto todo; todavía hay más. En el decurso de las series lógicas que nos llevan a formular la conclusión apetecida, percibimos, al pasar de un término a otro, una *necesidad* que apremia, una *necesidad* que obliga a ese tránsito y no a otro, y así es como decimos que de tal antecedente no puede salir mas que tal consecuente. Del sentimiento de la necesidad con que se desenvuelve el hilo del discurso se desprende la certidumbre de que la conclusión, además de ser aceptada universalmente por todas las mentes, por funcionar al unísono con la nuestra, debe serlo necesariamente, pues la universalidad del conocimiento se apareja con su necesidad, ya que una y otra salen de la misma fuente.

Véase, pues, cómo la forma o la manera como crea la mente el objeto del conocimiento, ni puede estimarse sueño ni desvarío alucinatorio. El objeto, creado de conformidad con su naturaleza, no será ni copia de un original exterior, ni su calco, ni su trasunto, ni nada que se parezca a su reproducción interior o subjetiva; pero sí será nuestra manera de

conocerlo en la representación que de ello nos formamos. Y como esa manera sea lógica, es decir, científica, ella subsistirá perdurablemente a través de las edades y los siglos. Milenarias son las verdades euclídeas, y ellas son concebidas hoy como lo fueron ayer, y como lo serán mañana, y lo serán siempre, mientras no cambie la naturaleza de la mente. Algo muy humano habrá en el régimen lógico cuando así se impone a todos los hombres, incluso a los que, por estar dotados de más poderosa inteligencia, son los más díscolos y rebeldes y los más difíciles de contentar.

Cuanto nos presenta la mente como universal y necesario es lo que nos presenta como *realmente objetivable*. Al atribuirlo a la cosa, ya en forma de propiedad, ya como cualidad sensorial, sabemos bien que ni esta propiedad es propia de la cosa en sí misma o aisladamente considerada de su comprensión, ni esas cualidades la revisten; pero también sabemos que esa es nuestra manera de comprenderla ahora y en lo porvenir. El objeto del conocimiento que introspectivamente se nos ofrecía como una pura creación subjetiva, se nos muestra ahora como objeto exterior suplantando en cierta manera el neumono por esta *apariencia*. Sabemos bien que el neumono no es salado, ni tiene color, ni suena; que no es extenso ni dura; que su coherencia física, los distintos esta-

dos por que pasa, son modos representativos del sujeto y no calcomanías externas; mas ello es que las objetivamos como realidades y lo son de verdad, sólo que esas realidades nos vienen impuestas desde el sujeto y no desde el objeto mismo. Nos resistimos, sin embargo, a estimarlo así mientras oscurezcan la mente las nieblas de un sueño dogmático. Esa reversión subjetiva del sujeto nos parece *contra natura* por no mirar mas que a lo objetivado; mas cuando, despreocupándonos, nos retrotraemos más allá y examinamos cómo es lo que objetivamos, entonces advertimos que lo objetivado son productos elaborados por eficacia de la mente misma sin ingerencias extrañas, y de ahí que establezcamos una distinción fundamental entre el objeto y el neumono. Así se desvanece la ilusión que padecíamos antes de haberse llevado a cabo la reversión subjetiva del objeto, pues con sólo examinar la cuestión desde su verdadero punto de vista se nos alcanza que nuestro objeto no es mas que nuestro modo de comprender lo que subsiste fuera de la mente como un término inasequible. Con colocarse Kant en este nuevo punto de vista considera la naturaleza del objeto de muy diferente manera de cómo se la creyera, de la misma manera que Copérnico, con adoptar un punto de vista opuesto al de los demás, comprendió que los movimientos siderales no eran con-

forme eran vistos. Vistos los astros desde un punto por hipótesis fijo, no cabe duda que se mueven alrededor de este punto; mas vistos desde un punto móvil tampoco cabe la menor duda de que es ese punto el que se mueve alrededor de aquéllos. Pues eso mismo nos pasa con *el conocimiento del objeto* y *el objeto del conocimiento*. Visto el conocimiento desde el objeto nos parece que la inteligencia gira a su entorno y se conforma con él; mas visto desde el sujeto nos parece entonces que es el objeto lo que gira en torno de la inteligencia, pues obra suya es su proyección y su comprensión. El resultado final es idéntico; el conocimiento obtenido el mismo. Lo que aquí varía, como dijo Kant, es *la dirección* que hay que tomar para explicarlo.

* * *

El punto de vista kaniano.

Con ser algo más que atropelladas las apuntaciones que preceden, nos parece que con ellas nos situamos en el punto de vista desde el que Kant descifra la naturaleza del conocimiento. Suprimida la valla que separaba lo objetivo de lo subjetivo, en realidad no existe el conocimiento de lo objetivo; lo que existe es el conocimiento de lo objetivable. Y ello resulta así desde el momento que partimos del

principio de que la inteligencia al elaborar el objeto del conocimiento sólo obedece a condiciones internas, razón por la cual no puede conocer *del objeto*, sino aplicar *al objeto* lo que en ella está infundido.

No interesa al fin que perseguimos la exposición de la obra crítica con la que Kant llega a fundamentar su teoría del conocimiento. Más que esa obra crítica y más que la teoría del conocimiento mismo, nos interesa fijar el punto de vista desde el que la desenvuelve, por no ser la doctrina sino ese punto de vista lo que se trata de debatir. Por esto se observará, y no sin un cierto sentimiento de extrañeza, que en el texto de las lecciones de nuestro cursillo de *Filosofía crítica* ni tratamos de rebatir las razones en que fundamenta su doctrina ni nos preocupamos, sino muy secundariamente, de su fiel exposición por no ser esta doctrina y sí el criterio que la informa lo que reviste importancia a nuestros ojos.

Desde luego reconocemos que, situándonos en el punto de vista de Kant, la teoría del conocimiento que desarrolla, salvando extremos, es invulnerable. Si es verdad que la mente en función de conocer no obedece a la acción de condiciones externas, no cabe proceder a la elaboración del objeto del conocimiento mas que presuponiendo inmanente en ella cuanto en este objeto comprende, pues si no es sugerido desde fuera, evidentemente lo lleva dentro.

Esto es claro, tan claro que no hay que gastar palabras en ponerle reparos, sino en confesarlo y alabarlo.

Pero, ¿es verdad que la mente, al funcionar, no obedece a condiciones externas? ¿Es realmente cierto que la extensión de los objetos, su duración o persistencia, su alma substantiva, la causalidad que los mueve, que siempre se habían creído propias del objeto, tan propias y tan suyas, que eran a nuestros ojos el objeto mismo, no sean tales sino *condiciones subjetivas de su comprensión?* ¿Hay que admitir de plano que de esas condiciones salga el conocimiento como de su fuente natural?

El verdadero problema kantiano está ahí. Todo gira alrededor de ese punto de arranque, de ese primer punto de partida. Lo que venga después, una vez emprendida la marcha, será bueno, supino, quizá revisable por una crítica que lo depure de impurezas, si ese punto de partida es el mejor y el único posible; mas como se descubriese que ni es el mejor ni es el único, con ello se pondría a la vez de manifiesto que los sucesos de la mente, vistos desde esta atalaya, no son vistos como deben serlo. Eso, pues, es lo que hay que litigar antes que la doctrina misma; a toda cuestión se presupone la cuestión magna y fundamental de si la inteligencia responde a condiciones externas y conoce de estas

condiciones, o si formula el conocimiento desde sí misma.

Tema fundamental del empirismo.

La doctrina empírica del conocimiento de todas las épocas siempre sostuvo, como tema propio y fundamental, que lo que el linaje humano viene llamando *experiencia* es el producto de una imposición exterior. Los términos en que se plantea el problema por unas u otras escuelas varían según sean ellas; pero el fondo del tema subsiste el mismo. Hay una diferencia enormísima, por ejemplo, entre el modo de plantearlo Condillac y Helmholtz, sin que ello implique discrepancia alguna respecto de su fondo, ya que uno y otro se proponen averiguar cómo responde la inteligencia a lo que desde fuera le viene impuesto formulando en ella la experiencia. Ese mismo concepto básico tiene de la experiencia la ciencia experimental; nunca la creyó una voz lógica, y sí el eco que responde a condiciones externas.

Kant sometió a una crítica acerba la teoría empírica del conocimiento, y con ella probó que no demuestra su tesis. Lo que bajo la acción del sentido brota en la mente en forma de intuición o percepción sensible (que es a lo que de antiguo viene llamándose impropiamente sensación), de ninguna manera es posible explicarlo por la condición externa, tal como entendía esa condición la doctrina empírica.

La condición externa puede explicar la impresión recibida traducida en forma de nota de color o acústica, de olor o sabor; pero no su proyección al espacio, no la causalidad que la determinó, no el substantivo percibido con ocasión de ella, nada, en fin, de cuanto en ella es intuído. Parecía, pues, natural suponer que esos conocimientos, que no venían impuestos por la condición externa, se desprendiesen de condiciones preestablecidas, de condiciones *a priori*.

Con semejante suposición se da, sin embargo, un salto arriesgadísimo, si bien lo miramos. Con demostrarse que la sensación externa no puede por sí misma hacerse intuitiva del espacio o del substantivo, no queda por esto demostrado que ese substantivo o ese espacio no sean impuestos por condiciones externas; lo que queda demostrado es que la condición que impone la nota de color en la visión, la presión en el tegumento externo, no es la misma que la que impone su proyección exterior o la percepción del substantivo; pero, indudablemente, pueden existir otras condiciones (que la doctrina empírica del conocimiento no tuvo en cuenta), con cuyo concurso se expliquen satisfactoriamente estos hechos. Hoy sabemos que la sensación óptica es excentrada por la acción del movimiento, que la percepción del substantivo brota de la sensibilidad trófica... ¿Por qué suponer, pues, que lo que no brota

de la impresión que el sentido recibe ha de desprenderse de la facultad cognoscente? ¿Por qué presuponer en las formas lo que puede serle impuesto por condiciones tan externas como las que imponen la nota de color en la visión, o la nota acústica en la audición? Aquí Kant se lanza a una suposición aventurada; aquí hay un punto flaco; aquí no se pisa en firme. Un punto de partida de tan capital importancia, que es la base de una nueva teoría del conocimienco, no puede quedar en el aire, y en el aire queda al prejuzgarse dogmáticamente que no existen sensaciones que acusen desde el fondo del organismo las substancias que faltan, y con ellas la existencia de una realidad corporal; que no hay sensaciones que acusen la realidad de las cosas exteriores al ser incorporadas y al suplir, mediante su asimilación, las cosas que se desgastan y se eliminan con el movimiento nutritivo; que tampoco las hay que acusen la posición en que están las diferentes partes del cuerpo que la contracción muscular emplaza, y con ellas el conocimiento del espacio original, del que sale después el conocimiento del espacio exterior, como de una medida sale otra medida al serle yuxtapuesta. Toda la tesis kantiana descansa sobre el supuesto de que nada es dado en la mente como extrínseco a la mente misma mas que las notas sensoriales que suministran los cinco o seis sentidos de

que disponemos. Bajo la presión de un prejuicio tan aventurado se da como cosa demostrada que, cuanto en la inteligencia se acusa como existente sin ser fenómeno (realidad, causalidad, espacio), está preestablecido en ella, y se imagina como condición de cuanto comprende. Mas lo que en ella se presupone *a priori*, ¿cómo se demuestra que no le fué sugerido por condiciones externas? ¿Cómo se demuestra que no le fué impuesto por la experiencia?

Bien tamizados y quintaesenciados los razonamientos con que fundamenta Kant su tesis, son reductibles a esta proposición que a todos ellos comprende: hay que presuponer en la razón, como condición del conocimiento, cuanto no procede de los sentidos. Pero ¿y si fuera otra su procedencia? Si la realidad le viniese impuesta por la sensibilidad trófica, si el espacio le viniese impuesto por experiencias de movimiento, ¿cómo considerar esa realidad y ese espacio como formas subjetivas? No sería entonces la razón la que por sí misma atribuiría a los objetos un substantivo y una extensión; serían ese substantivo y esa extensión lo que obligaría a la mente a reconocer su presencia y el problema de la objetividad del conocimiento quedaría de nuevo planteado.

La experiencia empírica.

Hay que desandar el camino recorrido y volver al tema eterno de la experiencia. En la experiencia, la

inteligencia no conoce de las cosas conforme ella es, sino conforme estas cosas son, por ser estas cosas mismas las que en ella formulan el conocimiento. Este problema es insoluble, sin embargo, con la antigua teoría empírica del conocimiento mientras no ensanche sus horizontes y considere que la inteligencia es nutrida por las sensibilidades externas, y también lo es por las sensibilidades internas. Con sólo atenerse a las primeras se ciegan las fuentes de conocimientos que, por ignorarse de dónde vienen, se suponen inmanentes.

Por otra parte, la significación que se da a la palabra experiencia es a todas luces deficiente. Ni se adivina que sea una imposición exterior, definiendo concretamente su naturaleza, ni se designa la clase de hechos que merecen este nombre. Experiencia, se dice, es cuanto en la inteligencia aparece, al conjuro del sentido, en forma de intuición sensible o percepción inmediata. La verdad es que esto es sobrado vago; el contenido nos escapa. Si el carácter más preciado de la experiencia es el de ser impuesta impersonalmente, ni de cerca ni de lejos vemos claro cómo la excitación externa que improvisa el conocimiento del espacio a que la imagen es proyectada y el conocimiento de la cosa real que en este espacio reside pueden ser impuestos por esta excitación, tal como vemos clarísimamente que impone

el elemento sensorial. Descrito así el fenómeno, es más natural creer que ese espacio y esa realidad son puestos por el sujeto mismo con ocasión de esos elementos sensoriales. La teoría se obstina en rechazar esa interpretación del hecho y nada alega que justifique sus resistencias. Contra los que afirman que ese espacio y esa realidad, que no vienen de la sensación externa, descienden del sujeto mismo, debería oponer la demostración de que también nacen de sensaciones, bien que de un orden distinto de las que proceden de los sentidos; pero la teoría no tiende la mirada más allá del murado recinto en que vive reclusa.

Véase por dónde la teoría de la experiencia comienza su labor prescindiendo de la experiencia misma. Hasta cuando supone que es experiencia cuanto cae bajo el radio de acción de los sentidos, otorga gratuitamente al vocablo una extensión mayor de la debida. El testimonio de los sentidos no siempre es veraz; algunas veces es testimonio falso. Cuanto formulan en la mente debidamente constituye verdaderas experiencias, en todo tiempo y lugar irrecusables; mas cuanto formulan indebidamente es aceptado como experiencia mientras no se descubra el engaño; pero, una vez descubierto, la ilusión es rectificada. ¿Cómo deben, pues, los sentidos sugestionar la mente para formular en ella la

experiencia y en qué faltan cuando sugieren un engaño? Ese es el problema que debiera proponerse la doctrina empírica para crear la teoría de la experiencia; pero no se lo propone persistiendo en aceptar como experiencias las sugestiones del sentido aun cuando ulteriormente hubieren de ser rectificadas.

Parece incuestionable que el sitio a que referimos la presión ejercida sobre el tegumento externo constituye la experiencia del lugar, del que deducimos el lugar en que está el objeto en cuanto le es yuxtapuesto. Sin embargo, cuando ejercemos la presión sobre el muñón de los amputados, el objeto toca el pie o la mano que desde hace años faltan. Entonces no decimos que esta experiencia es falsa, porque no concebimos que la experiencia pueda serlo; lo que decimos es que ese tacto es ilusorio. ¿En virtud de qué distinguimos la ilusión de la experiencia?

Nos parece también incuestionable que percibimos con la visión el movimiento. Mas con ella vemos cuerpos que se trasladan de un punto a otro, y con ella también vemos cuerpos inmóviles que parecen trasladarse de un punto a otro. A los primeros los tenemos por movimientos reales y a nuestras percepciones les otorgamos el valor de experiencias; a los segundos los tenemos por movimientos aparentes y no los creemos experiencias. ¿En virtud de qué distinguimos lo real de lo aparente?

De estas observaciones y de la balumba que falta sacamos la conclusión de que no todas las intuiciones sensibles son experiencias. Unas lo son y otras no. De las primeras tenemos la convicción firmísima que son impecables, que ni pueden ser rectificadas ni son enmendables, ni concebimos puedan serlo; eso creímos también de las segundas hasta el día que advertimos que las viciaba *un factor personal* que concretamente no sabíamos en qué consistía. ¿En virtud, pues, de qué la experiencia es experiencia? Este es el problema.

La teoría empírica no se preocupa de la solución de este problema porque no comienza por donde debiera, formulando claramente el concepto cerrado de la experiencia. Ni concreta su comprensión ni delimita su extensión. A la pregunta de qué es experiencia contesta con que lo es esto, aquéllo y lo otro, designando con el vocablo un montón de hechos que realmente lo son, sin que nos diga en virtud de qué lo son, y así es como nos quedamos a fin de cuentas sin saber lo que sea experiencia.

La experiencia universal y necesaria.

Las vaguedades e incertidumbres que la doctrina padece acerca de la naturaleza de la experiencia no las padece ni el mecánico, ni el físico, ni cuantos cultivan alguna de las ramas de la ciencia experimental. Prácticamente ellos han resuelto el problema; ellos saben siempre qué es experiencia y qué no lo es.

Nunca diputan experiencia lo que es dado a precario sino a perpetuidad. No atribuyen el valor de experiencias indistintamente a todas las intuiciones que la acción del sentido despierta en la inteligencia, sino únicamente a las que responden a condiciones objetivas bien conocidas y de antemano prefijadas, y entonces es cuando afirman resueltamente que la nota sensorial o el fenómeno reaparecerá de la misma manera en todo tiempo y lugar. La garantía de la universalidad y la necesidad de la experiencia no la buscan en el sujeto lógico sino en la condición externa que fuerza al sujeto a responder de conformidad con ella, y cuando están absolutamente seguros de que la preestablecieron debidamente, también lo están de que lo observado en el caso particular que redujeron a experimento se repetirá siempre de la misma manera. Ni en sueños se le ocurre al físico que la luz pueda refractarse mañana diferentemente de como se refractó ayer, ni al mecánico que pueda variar la acción de la palanca. Siglos han pasado sobre el principio de Arquímedes y los cuerpos siguen sumergiéndose como él lo viera y explicara, y así seguirá sucediendo hasta que el mundo acabe. La idea de la inmutabilidad de la experiencia la llevamos todos, incluso los empíricos, formulada *in mente* como si fuera un principio *a priori*. ¿A qué responde esa estabilidad? ¿A qué responde la invariabilidad

con que se reproduce a través de los tiempos y los lugares? ¿Por qué ni concebimos que pueda variar?

Postulado de la objetividad.

La mente vulgar, que no razona ni analiza y acepta los hechos conforme le son impuestos, otorga a las intuiciones sensibles el valor de experiencias, partiendo del postulado de que cuanto en ellas es intuído responde invariable y constantemente a condiciones externas. No son únicamente la suma de elementos sensoriales externos con que el objeto es representado los que se suponen determinados por el objeto a que se atribuyen; lo son a la vez el substantivo que en ese objeto se supone y el lugar del espacio en que fué emplazado por experiencias de movimiento. Ella no acierta a explicarse, ni lo intenta, cómo sabe eso que da por supuesto; pero precisamente porque lo cree así da el valor de experiencias a las intuiciones sensibles hasta el momento en que descubre en alguna de ellas que no responde a condiciones objetivas. A su modo de ver la intuición sensible es experiencia condicionalmente. Así observamos que estima alucinatorias las imágenes que despiertan por reacciones autóctenas o independientemente de la acción periférica; observamos también que estima falso el elemento sensorial que se atribuye al objeto en cuanto se descubre que este objeto no lo determinó en el sentido; que estima ilusorio el lugar en que emplazó el objeto en cuanto

descubre que no es ocupado por este objeto. Insinúese la duda de si al objeto le falta el relleno del substantivo y su representación es tenida por fantasma.

Véase, pues, cómo la mente vulgar, inspirándose en el postulado de la objetividad del conocimiento, da por cierto, equivóquese o no en algunos casos, que si los objetos no estuviesen realmente emplazados en sitios distintos del espacio no se habría formado la intuición de ese sitio; que si ese objeto desde este sitio no impresionase los sentidos, actuando sobre ellos como causa, no le habrían sido atribuídas las cualidades sensibles con que es revestido; que si no llenase al objeto un substantivo, la mente no lo conocería y no lo inventaría movida del extraño afán de atribuirle lo que no tiene.

Sus orígenes.

¿En qué funda el vulgo (y todos somos vulgo en este punto) el postulado de la objetividad del conocimiento?

Todos estamos seguros de que no nacemos viendo, tocando, oyendo, gustando; que las funciones de los sentidos no son preformadas, sino que se van formando a beneficio de una suma incalculable de experiencias, con las que se *aprende* a ver, tocar, oir, oler y gustar. Como no recordamos los tanteos practicados para pronunciar las letras del abecedario, silabear y componer después las palabras, durante

la época lejana en que aprendimos a hablar; como tampoco recordamos ahora, que escribimos maquinalmente, el dificilísimo y penoso esfuerzo que invertimos en aprenderlo, así tampoco nos damos cuenta de las fases por que pasó la formación genética de esas intuiciones sensibles que ahora aviva y despierta la excitación externa con tan prodigiosa facilidad que las semeja nativas o espontáneas; pero conservamos la memoria de que así se hicieron y por esto no las desvinculamos de sus procesos formativos, y así es como las creemos sugeridas o impuestas por condiciones externas. Tan firme y tan honda es esa creencia que si acontece que uno no ve el color como otro, o como él no divisa el objeto lejano, o confunde los timbres con que suenan los cuerpos, se esfuerza en persuadirle de que ha de percibirlo como él lo percibe, por no concebir que las mismas condiciones objetivas que le sugieren estas intuiciones no las sugieran también a su compañero. Como se frustren sus esfuerzos, de ello no concluye que haya mentes en que esas condiciones no surtan los mismos resultados que obraron en la suya; lo que concluye es que la acuidad motriz y la acuidad sensorial no es igual en todos los sujetos, que si lo fuera todos percibirían de una manera igual. ¡Tan cierto le parece que la intuición sensible no es mas que el eco que responde a condiciones objetivas, la lira

que exhala la música de sus cuerdas según son pulsadas!

La experiencia según Kant.

Kant mira la intuición sensible por su lado subjetivo solamente. La ve brotar en la facultad sensible, acusando la nota sensorial como representativa de algo que se excentró en el espacio, y a eso se atiene y a nada más. Habiendo demostrado, al contender con la escuela empírica, que de la impresión recibida en el sentido no puede buenamente surgir lo que en la intuición sensible es intuído, la desvincula de toda condición experimentablemente observable, y la supone misteriosamente improvisada en la facultad sensible por *la cosa en sí* como materia de conocimiento. Roto así el lazo con que la mente vulgar la supone soldada a la condición externa, se nos presenta como un fenómeno primitivo, irreductible por el análisis, falto de antecedentes con que pueda ser explicada, y así queda como un hecho más allá del cual no hay nada que explorar. A esta percepción inmediata, formulada en la mente sin que sepamos cómo, que percibe el timbre con que suenan al oído los objetos, su tránsito de fríos a calientes, de sólidos a líquidos, o viceversa, que acusa, en suma, la presencia del fenómeno con la nota sensorial, se le otorga por la mente vulgar un asenso fideísta, sin que acertemos a descifrar por qué; sin razón alguna, sin fundamentos lógicos y vista así la cuestión, hay

que convenir que la llamada *experiencia empírica* no es tal aunque así se diga, porque si experiencia quiere decir fenómeno condicionado, no vemos en verdad cómo lo sea. Los fenómenos que van y vienen, que aparecen y desaparecen sin que sospechemos siquiera que hay un nexo que los enlaza y explica su sucesión en el tiempo y en el espacio, son *fenómenos sorpresas,* y así ve Kant los fenómenos particulares al suponerlos desligados de su condición objetiva. No hay que confundir *estas experiencias* con la experiencia lógica o científica; mejor deben considerarse como materia reductible a experiencia cuando, desde una región aparte, la facultad cognoscente se aplique sobre ellas y las comprenda de una manera universal y necesaria. Veamos cómo: identificándonos con el punto de vista kantiano.

Despojado el objeto de su substantividad, de su forma, de su duración, de todo cuanto lo hacía a nuestros ojos objeto real, por considerar que estas propiedades no son del objeto mismo, sino condiciones mentales de su comprensión, queda fuera de la mente *la cosa en sí,* formulando en sus umbrales la intuición o percepción sensible por manera tan misteriosa que excede los límites de la humana comprensión. La presencia de los fenómenos se acusa como una pluralidad irreductible a orden y a conocimiento. Aun los que englobamos en un concepto empírico,

las tonalidades acústicas, por ejemplo, son, por lo variadísimas, irreductibles a sumas homogéneas. Diremos, inspirándonos en la observación empírica, que el cristal no suena como la campana, y esa previsión es tan frágil que basta cualquier accidente, como el contacto con otro objeto, una ligera rotura, para que ni el cristal ni la campana nos suenen conforme esperábamos lo hicieran. Esas previsiones nada tienen de lógicas, puesto que ni vemos su universalidad, ni apreciamos su necesidad. Mas la mente, la razón, la facultad cognoscente, como se quiera llamarla, está capacitada para formular la comprensión única de esa enorme pluralidad fenoménica en cuanto, desenvolviendo lógicamente su contenido, formule concretamente la condición de esa comprensión, y así observamos que con vincular la tonalidad del número de vibraciones que despide el cuerpo sonoro en la unidad de tiempo, se ha formulado la previsión lógica, y, por tanto, universal y necesaria, de cómo suena la tonalidad en el oído y de cómo ha de sonar por siempre más. *La cosa en sí* seguirá formulando en la facultad intuitiva el tono con la misma variedad de siempre. Entre esta cosa y la mente no existe otro medio de comunicación que éste, y lo que así le es sugerido *como materia de conocimiento* es lo que le viene propuesto *como objeto de conocimiento.* Para conseguirlo ya está

arbitrada de medios suficientes y adecuados. ¿En qué consisten los medios de que dispone la mente para llegar a la comprensión de la condición de la tonalidad acústica?

La percepción sensible *es perceptible* a condición de que sea dada en un lugar del espacio. De suprimir esta condición, esta palabra carece de sentido. Henos, pues, con que concebimos la percepción como posible, en tanto que por una condición de índole subjetiva se nos presente emplazada en un espacio dado. Nos hallamos luego con que, sin intervención alguna de nuestra parte y por obra exclusiva de *la cosa en sí*, la misma percepción que se nos mostraba en el lugar A se nos muestra ahora en B. Sabemos por otra condición, de índole también subjetiva, el tiempo, que mientras la intuición se nos mostró en A no estuvo en B, y que cuando se nos muestra en B no está en A, y sabemos a la vez por esa misma condición que ha mediado un intervalo entre A y B, que es una fracción de tiempo, un número. La misma relación que se establece entre A y B cabe establecerla entre C y D, y sucesivamente, y así se llega a la comprensión del movimiento. Así se llega también a la comprensión de la rapidez de ese movimiento, por medio de una simple operación aritmética entre los espacios y los tiempos. No precisa para todo esto mas que el desenvol-

vimiento lógico de lo que ya está presupuesto en la mente como condiciones de estas y otras sucesivas comprensiones, cuyas series hay que desentrañar, como se desentrañan unos teoremas de otros teoremas precedentes.

Véase cómo por esos caminos llegamos a la comprensión del movimiento sin necesidad del movimiento mismo; véase cómo llegamos a la experiencia de la tonalidad acústica poniendo subjetivamente la condición que nos permitirá prever cómo *la cosa en sí* formulará las intuiciones en la facultad auditiva. Esa previsión no se desprende de una suma más o menos densa de observaciones empíricas; ella se espontanea de la mente misma mediante una concurrencia de fuerzas lógicas que la obligan a considerar todas las tonalidades o datos a que debe aplicarse como dependientes de esta condición, y por esto la consideramos universal. Vista así la experiencia, huelga preguntar si los objetos se mueven realmente; con ello replantearíamos el problema del conocimiento en sentido inverso al propuesto por Kant. Inquirir *qué comprendemos* no es lo mismo que inquirir *cómo comprendemos*. Con lo primero damos por supuesto dogmáticamente que el objeto es un término presupuesto al conocimiento mismo; con lo segundo no presuponemos nada, y prescindiendo de todo factor extraño, nos limitamos a ob-

servar cómo surge el conocimiento de las condiciones lógicas que lo formulan. Así vemos surgir la comprensión del movimiento y la de su rapidez de esas condiciones subjetivas que llamamos espacio y tiempo, del concepto de algo permanente que cambia de lugar, del proceso lógico mediante el cual dividimos el espacio por el tiempo. Para llevar a cabo esta operación la mente no necesita el concurso de ningún factor extraño, de ningún supuesto objetivo, como lo es el movimiento mismo; sólo requiere la presencia de las intuiciones sensibles que formula *la cosa en sí* por mediación de los sentidos. Preguntarse, pues, si lo concebido como movimiento coincide con otro movimiento exterior, constituye un contrasentido dentro de la tesis kantiana, ya que esto equivale a preguntar si el movimiento es posible fuera del espacio y el tiempo, que son condiciones del sujeto cognoscente y no de la cosa en sí. Kant, sin embargo, ve un punto de coincidencia entre esas intuiciones sensibles que formula la cosa en sí y la facultad que las comprende según ella es...

Objetivismo de la ciencia experimental.

La ciencia experimental, al estatuirse, no comenzó su labor preguntándose cómo conoce los fenómenos la inteligencia, ni cómo son reductibles a experiencia: partió del hecho de que los conoce y del hecho de que los reduce a experiencia sin necesidad de explicarse cómo lo sean. Mas, con renunciar a la

explicación del hecho, no por esto renunció a conocerlos tal como venía haciéndolo la mente vulgar, sin que nunca las escuelas filosóficas, empíricas o *a priori*, la hayan desviado de ese camino. Ella ha partido siempre del postulado de la objetividad del conocimiento; ella no ha creído nunca que sea la mente la que de sí misma formula la experiencia; creyó siempre que al formularse en ella responde a condiciones objetivas, objetivas en el sentido vulgar y estricto de la palabra.

Galileo sentó las bases de la Mecánica, y por extensión las de la Física, sobre el postulado de la objetividad del conocimiento al distinguir *las propiedades primarias* de los cuerpos de sus *propiedades secundarias*. Las primeras (la extensión, la duración, el movimiento, todas las propiedades mecánicas) existen en los cuerpos por sí mismas, y de suerte que nuestras representaciones de ellas son calcos o copias de originales externos, su contrafigura subjetiva; las segundas no lo son como las anteriores, pues la notas sensoriales (lo que llamamos fenómeno), por responder a la especificidad del sentido, son inmanentes en el sujeto, sin que ello arguya que estén desligadas del objeto, ya que responden a su acción como el efecto responde a su causa.

Los físicos siguen entendiendo de estas cosas como las entendió Galileo, sin que les hostigue la

necesidad de investigar cómo es que las entienden así. Ellos no se preocupan de averiguar qué es el espacio; pero diputan absolutamente cierto sin que su certidumbre descanse sobre fundamentos lógicos, que un cuerpo redondo es redondo por sí mismo; que la forma que limita los objetos es tan real como el substantivo que en ese límite termina; que el espacio ocupado por un macizo está tan lleno del macizo que no puede ser penetrado por otro. De ninguna manera admiten que estas cosas parecen ser así por ser así concebidas, sino muy al contrario: son concebidas así porque así son. Lo propio pasa con el tiempo. La duración o persistencia de las cosas y de los fenómenos que acusan secundariamente en los sentidos es objetiva, y por serlo es mensurable por la duración del efecto sensorial que causan. El macizo que está en el punto A, desde este punto nos impresiona, y por la duración de la impresión medimos la duración de su permanencia en el mismo sitio, tal como medimos una longitud por su unidad de medida. Si acontece que el macizo que estaba en A se ha trasladado al punto B, conocemos su nueva residencia, como conocimos la anterior, y conocemos, además, los tiempos que se invirtieron en el traslado, midiendo al efecto la duración de las sensaciones sucesivas que se experimentaron durante su paso por los lugares o puntos intermediarios.

Nada más cierto que el movimiento es una relación entre sus dos elementos de composición: espacio y tiempo; pero media un abismo entre la concepción kantiana del movimiento y la concepción de la ciencia experimental. Para Kant, el movimiento es una concepción objetivable; para la ciencia, un hecho objetivo, subsistente por sí mismo, que se conciba o no. Y tal como entiende la ciencia el movimiento entiende las presiones que unos cuerpos ejercen sobre otros, su densidad y su volumen, su cohesión, su elasticidad, cuanto en ellos nos es revelado en forma de energía. Hay cuatro proposiciones cuya objetividad la ciencia experimental estima indiscutibles: la realidad de las cosas, el espacio en que están, el tiempo que en él persisten, la causalidad. El postulado de su objetividad le viene impuesto tan brutalmente, que ni Kant, con ser quien es, logró conmoverlo. La ciencia experimental no sabe cómo vino a saber esto que diputa tan cierto; pero con saberlo le basta, y ni se preocupa de averiguar cómo vino a formarse del objeto la contrafigura subjetiva, ni lo considera pertinente a la finalidad que lleva, bien persuadida de que, pensando de las cosas en sentido diametralmente opuesto al punto de vista kantiano, las piensa como deben serlo.

La experiencia vulgar funda-

Con colocarse la ciencia experimental en este punto de vista objetivo, claro está que ha de tener de

mento de la experiencia científica.

la experiencia un concepto, más que diferente, opuesto al concepto kantiano. La divergencia arranca del mismo punto de partida. Kant, que considera la intuición sensible formulada en la mente bajo la acción de la cosa en sí como materia de conocimiento, la desvincula del principio causal y cree que debe serlo después de haber demostrado por manera irrebatible, reduciendo a escombros la antigua teoría empírica del conocimiento, que de la excitación que actúa sobre el sentido no brota la intuición sensible como brota el efecto de su causa. Cierto que es así; pero ya hemos indicado que esto no prejuzga la cuestión; si el argumento es bueno para rebatir la teoría empírica, no es eficaz contra la experiencia misma. La ciencia experimental no prejuzga lo que Kant prejuzga. La intuición sensible será o no será formulada como lo explican los empíricos; dependerá o no dependerá del concurso de otros factores, pero, sean cuales fueran los elementos que intervengan en su formación, ella admite como cierto (y recusa como frívolo pasatiempo toda discusión acerca de este punto), de un lado, que la sensación es determinada por su causa y, por otro lado, que esta sensación es referida al objeto que la causa. El sonido que la mente vulgar atribuye a la campana, al cristal, al perro que ladra; los cambios de calor o frío por que pasan los objetos, los colores que los

visten, los olores que exhalan, las sapideces que se les atribuyen, la ciencia experimental los considera como verdaderas experiencias sólo por el hecho de ser efectos, que es como decir: por venir impuestos al sujeto independientemente del sujeto mismo. Ella desconoce los resortes o el secreto mecanismo por cuya virtud la mente atribuye la impresión que recibe el sentido al objeto que la determinó y no a otro; *ella no sabe cómo se hizo esta experiencia,* ni se preocupa de averiguarlo; pero ella, como la mente vulgar, no cree que esas referencias sean arbitrarias ni nacidas de una actividad espontánea que adivine cuáles determinó un objeto y cuáles determinó otro; cree, como el vulgo, que existen condiciones que obligan a proceder como se procede, y que, por tanto, estas referencias son tan impersonales como las mismas notas sensoriales. Si les otorga, pues, el valor de experiencias no es por fideísmo ciego, sino por suponer que responden a condiciones objetivas.

La línea divisoria que traza Kant entre la mente vulgar y la mente lógica o científica no existe para la ciencia experimental; sobre los dictados de la mente vulgar, sobre estas primeras experiencias, que no se sabe cómo se hacen, se levanta su edificio como sobre su más sólido basamento. Para que el físico pueda investigar cuál sea la condición del sonido, le es indispensable saber con prelación que los

cuerpos suenan; la menor vacilación acerca de este punto le incapacitaría para averiguar qué les pasa a estos cuerpos mientras suenan. Precisamente porque no desvincula en las primeras experiencias el efecto sensorial de los cuerpos que lo causan, tampoco puede desvincular la condición científica del sonido de estos mismos cuerpos cuando descubre que suenan porque vibran. Lo que ha ocurrido aquí es que el físico ha pasado algo más allá de donde se detuvo la mente vulgar. Si ésta, obedeciendo a resortes desconocidos, se contentaba con atribuir global o indiferenciadamente a los cuerpos la causalidad del sonido, aquél, depurando mejor el conocimiento, indagó en qué consistía esta causa, y al comprobar que los objetos vibraban al sonar, y que al apagar estas vibraciones quedaban sordos, dijo: esta es la causa de que un mismo cuerpo suene o no suene, según se ponga o no esta condición. Así comprueba el físico que esas vibraciones, fluentes del objeto sonoro, se propagan unas en pos de otras a través de un medio elástico hasta llegar al sujeto distante dotado de facultad auditiva en la que surten su efecto, explicando lo que la mente vulgar no acertó a explicarse, ni se lo propuso, es, a saber: cómo el objeto lejano actúa como causa inmediata y directa sobre el oído. Por el mismo estilo comprueba que la amplitud de esas ondas guarda una estre-

chísima relación con la intensidad de la sensación, como la guarda su rapidez con la tonalidad que acusa, y, enveredado de esta suerte, avanza, de descubrimiento en descubrimiento, progresivamente constatando que esa sensación, que él llama fenómeno acústico, depende constantemente de la misma causa, que todas sus modalidades dependen de modificaciones previas de esa causalidad. De no comenzar por otorgar el valor de experiencias a los dictados de la mente vulgar; de no estar seguro de que son los cuerpos los que suenan, de que unos suenan más intensamente que otros, más grave o más agudamente, ¿cómo podría asegurar que suenan porque vibran, que su tonalidad o su intensidad dependen de la forma y rapidez de estas vibraciones, si el valor científico de estas conclusiones descansa precisamente sobre el aserto fundamental de que son los cuerpos los que suenan? Hay aquí una continuidad de experiencias que se presuponen unas a otras necesariamente; de cortar su hilación, todo se desvanece como una vana pompa.

Lo que aducimos respecto del sonido, aduzcámoslo de otro fenómeno físico cualquiera, la refracción de la luz, por ejemplo. Mientras, ateniéndose a los dictados de la mente vulgar, el físico no dé por cierto que la visión de la luz refracta constituye una experiencia tan incontrovertible como cualquier des-

cubrimiento de la mente científica, no podrá pasar a la investigación de la condición que la refracta, ni ese empeño sería útil. ¿Cómo sabe el físico que esa visión no es como la del movimiento aparente o la del relieve estereoscópico? ¿Cómo sabe que responde a condiciones objetivas, que los rayos luminosos vienen realmente del punto en que se quiebran? Cómo lo sabe, lo ignora, pero lo sabe, y a eso se atiene cuando inquiere la condición causal de esa desviación. Al acertar con ella, adivinando que depende de una variación en la densidad del medio, es cuando explica lo que los ojos vieron. Los ojos dijeron verdad cuando mostraron los objetos en el sitio en que están, por reflejar desde cada uno de sus puntos la luz, y los ojos dijeron también verdad cuando al sumergirlos parcialmente en el seno del agua transparente mostraron su imagen desplazada del sitio en que realmente están. Si la visión de la luz refracta no fuese una experiencia (y quien dice experiencia dice sugestión impuesta por condiciones externas), ¿cómo podría serlo el descubrimiento de que depende de una variación en la densidad del medio?

Fundamento objetivo de la experiencia vulgar.

De esas primeras experiencias se dice despectivamente que sólo tienen un valor empírico, dando con esto a entender que aparecen ante la facultad cognoscente como meras evocaciones a las que atribuí-

mos un valor representativo obedeciendo a una inclinación natural instintiva o espontánea. Ni lo cree así la mente vulgar ni así las valora la ciencia experimental. La función visual, por ejemplo, también es una función condicionada, también obedece a determinantes objetivas. La imagen óptica no se improvisa en la mente a beneficio de una acción de resorte; ella es como es por responder a condiciones que así la crearon, y la misma relación que establece el físico entre la condición del fenómeno y el fenómeno mismo, tiende el fisiólogo a establecerla entre las condiciones de la función visual y las imágenes creadas en la conciencia. Quien mira estas imágenes por su lado introspectivo solamente, destrabándolas de las condiciones externas, las ve flotando ante la facultad cognoscente como evocaciones mágicas del sentido que esta facultad ha de reducir a experiencias; pero quien no es unilateral y se complace en ver las cosas como son, no desliga nunca la intuición visual de sus determinantes objetivas. El físico no cree ni ha creído nunca, ateniéndose a los dictados de la mente vulgar, que los ojos sugieren la imagen de la luz refracta y la de la luz refleja *porque sí*. Si los rayos luminosos de la luz refracta son proyectados a un punto objetivo de emisión distinto del punto de emisión a que lo son los rayos de la luz refleja, por algo será que así fuerza y obliga, y sean cuales fue-

ren las condiciones que así fuerzan y así obligan a esas dos distintas proyecciones, explíquense o no se expliquen satisfactoriamente en el estado actual de nuestros conocimientos, ello es que vienen impuestas desde fuera de la mente y constituyen dos experiencias reales.

Universalidad y necesidad de la experiencia vulgar.

El concepto que la ciencia experimental tiene de la experiencia de los particulares es muy diferente del que tiene la teoría empírica del conocimiento y más diferente aún del que tiene la teoría kantiana. Ella es estimada como universal por cuanto si todos los sujetos dotados de función visual no viniesen obligados a ver de una manera uniforme esa pluralidad de fenómenos inmensa que englobamos bajo el nombre de luz refracta, existiría para unos y no para otros, y cuando el físico descubriese que es una variación en la densidad la que la determina, lo que ahora es ley del fenómeno no lo sería entonces, puesto que la misma condición que mostraría a unos la luz refractada la mostraría a otros con luz refleja. La uniformidad con que todos vemos en igualdad de condiciones internas y externas, es la base de la universalidad de las experiencias de los particulares y es también la base de su necesidad, ya que si su universalidad se desprende de la identidad de condiciones en que es dada la función visual, su necesidad se desprende de esa misma identidad de condi-

ciones, ya que por ellas venimos todos obligados a percibir los objetos igualmente.

La causalidad kantiana.

Ya se comprende que lo que por vía de ejemplo decimos de la función visual es aplicable de la misma manera a todas las percepciones inmediatas. No somos libres de percibir los sonidos con timbres distintos de como suenan ni de orientarlos en una dirección diferente de la que nos viene impuesta. El hecho como hecho resulta indubitable; lo difícil es explicar de qué condiciones nace el sentimiento de la dirección y la distancia que aproximadamente les fijamos; mas esta dificultad no es óbice para recusarle el valor de experiencia, ya que, sean como fueren estas condiciones, la verdad es que vienen de donde vienen las ondas acústicas. Lo propio cabe decir de los demás sentidos. Si, pues, la ciencia experimental estima las percepciones inmediatas o las intuiciones sensibles como experiencias de los particulares, es en tanto que las considera impuestas por condiciones objetivas; si, de perfecto acuerdo con la mente vulgar, las estima universales y necesarias, es precisamente porque parte del postulado de que esas condiciones han de formularlas siempre de la misma manera. A Kant, que las destraba de esas condiciones, no le merecen el mismo concepto. *La cosa en sí* las evoca ante la facultad cognoscente en forma de *experiencias empíricas*, y como quiera que es-

tas experiencias incondicionadas son científicamente condicionadas y elevadas al rango de universales y necesarias, Kant necesita saber cómo lo sean, porque por ahí es por donde el sujeto cognoscente empieza a comprender lo que es la verdadera experiencia. Antes creía saberlo inspirándose en una fe instintiva; ahora lo sabe como certidumbre lógica, toda vez que halla en sí mismo los fundamentos de esa nueva comprensión. Veamos cómo, moldeando la idea sobre un ejemplo, para darle así una mayor plasticidad.

La luz que se refleja aquí y nos muestra los objetos emplazados en distintos sitios del espacio, se refracta allí y nos muestra estos mismos objetos en otros lugares sin que se hayan movido. En uno y otro caso la mente vulgar los ve donde los muestran los ojos sin pasar de ahí ni perturbarse, preguntándose anhelosa qué ha pasado con estos objetos que sin moverse parece que han cambiado de lugar. Mas lo que no inquiere la mente vulgar lo averigua la mente científica al preguntarse cómo lo sucedido es posible, cómo es comprensible esa contradicción aparente sin salir de sí misma y con sólo desenvolver discursiva o lógicamente su contenido ha formulado el concepto de densidad. Para llegar a esa concepción le basta con lo que en ella está infundido. Y que es obra suya la elaboración de este

concepto queda demostrado con sólo considerar que *no hay sensaciones de densidad*, como no las hay de espacio. Con concebir, pues, que las partes de un permanente físico están colocadas más prieta u holgadamente dentro de un volumen nos hemos encumbrado hasta ese concepto. Lo propio nos pasa con la intuición de la dirección de los rayos luminosos. Tampoco *hay sensaciones de dirección*. La dirección, o la línea, es una idea aplicable a las intuiciones sensibles. Estas intuiciones, con completa independencia de la facultad, nos muestran la luz reflejándose desde la superficie de los objetos; nos muestran también desviándose al atravesar los objetos transparentes como si al tropezar con ellos se quebrase. Relacionando la desviación del rayo luminoso con la densidad del objeto que atraviesa llegamos lógicamente a esta conclusión: lo que desvía la luz es la densidad. Mas con relacionar el concepto de la densidad con la desviación de la luz se ha establecido una conexión de dependencia entre ésta y aquélla tan íntima que no es posible concebir la segunda sin que se anteponga la primera, y así es como decimos: la condición de la comprensión posible de la desviación del rayo luminoso presupone la comprensión de la densidad del objeto que atraviesa. De suprimir ese concepto ya no comprendemos la razón lógica de esa desviación, aunque los ojos nos la

muestren emplazando los objetos en un sitio distinto de donde los dejaba la luz refleja; mas de no suprimirlo con él comprendemos que la luz se ha de desviar. Establecer una relación de dependencia entre la densidad y la desviación es establecer entre una y otra una conexión causal.

Para Kant la causalidad no es *algo que determina,* algo que reside fuera de la mente. Hay que excluir de la mente ese término, extraño al conocimiento, como un supuesto que en ella se coló sin saber por dónde nos vino, y en vez de preguntarnos *qué* comprendemos en la causa, debemos inquirir cómo la comprendemos o cómo surge ese conocimiento de sus naturales antecedentes lógicos, de la misma manera que llegamos a la comprensión del movimiento sin necesidad del movimiento mismo. En el ejemplo propuesto de la refracción de la luz la comprensión de la conexión causal que se establece entre la densidad y la desviación del rayo luminoso nace del concepto de densidad que es puesto como el antecedente lógico de que necesitamos para comprender cuanto la visión nos muestra y puede mostrarnos en forma de luz desviada. No se trata, según se ve, de averiguar en virtud *de qué determinante* los ojos nos presentan los fenómenos de refracción; de lo que se trata es de averiguar cómo esa pluralidad de fenómenos que se improvisan

en la facultad sensible, sin que se sepa cómo, la razón los comprende como una sola visión con sólo mirarlos a través del concepto de densidad.

La causalidad según la ciencia experimental.

La ciencia experimental no comparte esa manera de ver las cosas ni esa manera de explicarlas. Su concepto de la causalidad es muy otro que el de Kant. Ella entiende que la luz es una causa que la suscita en la retina al actuar sobre ella en forma de movimiento, sea *sustancia emitida,* sea simplemente, como el sonido, movimiento propagado a través de un medio. Ella entiende también que ese movimiento es real, que viene de un sitio y llega a otro, tropiece o no con la retina y surta o no efecto fotoscópico, y, como lo entiende así, su dirección no es una concepción, sino otro hecho real, algo existente por sí mismo, que se conciba o no. ¿Cómo lo entiende así el físico? No es ésta cuestión de su competencia. Aquí lo que importa hacer constar es cómo lo entiende, parangonando su modo de comprender éstas cosas con el modo de comprenderlas Kant.

Como así entiende la causalidad de la luz, a la que llama *agente luminoso,* entiende también que la densidad es un estado estereométrico de partes materiales encerradas en un volumen, y no porque así lo conceptúe, sino porque así es, pues esta densidad, cuando no se cierra al paso de los rayos luminosos,

como ocurre con los cuerpos opacos y no con los trasparentes, determina su desviación lo mismo si los ojos lo ven que si no lo ven. Como no lo vieran no nos enteraríamos del caso; pero como lo ven, por ellos nos enteramos de que la luz se quebró al topar con ella. ¿Cómo la mente vulgar llega a enterarse de que la luz ha sido desviada del curso que seguía? He aquí lo que el físico explicaría con dificultad si se propusiese buscar las raíces de esa certidumbre; pero como la tiene, deja que lo averigüen aquellos a quienes corresponda, y sigue su camino. Y por ese camino razona el caso como lo razonaría Kant y como él diría: existe una relación de dependencia entre esa densidad y la luz refracta, pues de suprimir la primera la luz sigue la vía que seguía, y de ponerla de nuevo vuelve a cambiar, y de ahí la necesidad de considerar la densidad como la condición inalienable de la refracción. La ciencia y Kant razonan sobre el caso de la misma manera; pero hay una diferencia de monta, ya que no en la forma del razonamiento, respecto al fondo de *lo que* razonan. Mientras Kant entiende que esa conexión causal es del orden lógico, o lo que es igual, que es así porque así es concebida universal y necesariamente, la ciencia entiende que así es concebida porque esa concepción obedece a la determinante exterior que impone: de un lado la visión de la luz refracta en forma de

experiencia efectiva; de otro lado el hecho mecánico de la densidad; y en tercer lugar, y como complemento de ambos términos, el dato, constantemente repetido y también impuesto de fuera a dentro, de la desviación de la luz al pasar a través de esa densidad. Estima que todos estos datos responden a una determinante real que no puede surtir otro efecto que el que surten, y de ahí que así los datos, como su sucesión, vengan impuestos a la mente tales como son de una manera necesaria y universal, ya que en todos han de ser formulados de la misma manera. Con lo cual se ve que la universalidad y la necesidad de la experiencia no son el producto lógico de la mente que así la concibe, sino el producto de las determinantes externas que así la obligan a concebirla.

Queda, sin embargo, aquí un punto obscuro. La densidad será un concepto que responde a una determinante objetiva; lo será a la vez la desviación del agente que enciende la luz en la retina; pero, ¿a qué determinante externa responde la previsión de que la causa surtirá siempre el mismo efecto?

La ciencia experimental confiesa que desconoce *la causa productora del fenómeno*. Conoce su existencia, su emplazamiento, sus propiedades mecánicas, y desconoce su eficiencia. Ello es debido a que no la conoce mas que por sus efectos, y no por su reaccionar íntimo; mas por medio de estos efectos

logra la ciencia prever, no pocas veces, cuándo surtirá la causa un fenómeno ya conocido, adivinando así la acción de lo que permanece oculto. La mente vulgar sabe por la experiencia que son los cuerpos los que suenan, y que unos suenan de un modo y otros de otro; al referir estos efectos a sus respectivas causas conoce su existencia, conoce su emplazamiento, por ligar la sensación de sus determinantes objetivas, pero de ellas no conoce más. Cuando el físico descubre que los cuerpos suenan porque vibran y, además, que según y cómo vibran así suenan, conoce de las causas algo más de lo que conoce la mente vulgar, sin que por esto haya penetrado el secreto dinamismo que las mueve. Le basta saber que vibrarán o cómo vibrarán para que le sea posible adivinar *cuándo sonarán y cómo sonarán*, por ser la forma de este movimiento *la condición* que ha de ser puesta objetivamente en los cuerpos sonoros para que la causa ignota surta tales o cuales efectos. Del propio modo, el físico desconoce *la causa productora* de la desviación de la luz, y confiesa noblemente su ignorancia acerca *del porqué* o la razón íntima del fenómeno; mas con descubrir que la luz se quiebra al atravesar una variable de densidad, conoce la condición de que necesita para adivinar cuándo *la causa productora* creará este fenómo y cómo aparecerá ante los ojos.

Con todo lo cual se ve que el físico da por supuesto que la causa existe fuera de la mente que percibe sus efectos, que esta causa está emplazada en un sitio dado del espacio, y no en otro, desde el cual surte los efectos que le son privativos, que de esta causa conoce las propiedades mecánicas que le son pertinentes. Sobre todas estas *suposiciones* levanta *el experimento*. Quien dice experimento dice *conocimiento de las condiciones que confieren la capacidad de reproducir el fenómeno siempre que se quiera,* de lo que se sigue que la base del experimento descansa sobre la previsión necesaria de que la causa surtirá siempre el mismo efecto. Insinúese una duda, por leve que sea, respecto de que puede dejar de suceder así, y el experimento practicado en igualdad de condiciones, unas veces surte un resultado y otras otro, y el soberbio edificio de la ciencia experimental se bambolea y se derrumba.

Expuestos estos antecedentes, vengamos ahora al punto obscuro de que hicimos mención. ¿En qué funda la ciencia experimental el supuesto de que *la causa productora* existe fuera de la mente que así la concibe? ¿En qué funda el supuesto de que en igualdad de condiciones siempre surte los mismos efectos? No lo sabe. Lo cree así, sin que se hayan escudriñado los fundamentos de la creencia sobre

que se levanta y considera su certidumbre, tan bien cimentada como el matemático sus axiomas y sus postulados, a pesar de no presentarse con la misma evidencia los principios que toma como puntos de partida. Ella no procede ni siente la necesidad de proceder a su revisión. Cuando desde otros sectores se tantea la interpretación o la explicación de sus principios básicos, ya desde un punto de vista empírico, ya desde un punto de vista *a priori*, sean cuales fueren las nuevas soluciones aportadas, ella sigue imperturbablemente creyendo acerca de ellos lo que ha creído siempre, bien segura de que están sólidamente cimentados, aunque se desconozca la argamasa y el granito con que lo fueron. Cuando Stuart Mill, por ejemplo, pretende explicar la causalidad por la invariabilidad y la constancia de una sucesión, la ciencia experimental sigue creyendo que la sucesión es invariable y constante, precisamente porque la causa, en igualdad de condiciones, siempre surte los mismos efectos, sin que, por ende, sea legítimo explicar la causa por sus efectos, sino los efectos por la causa. Cuando Kant invoca la lógica para explicar, no la causalidad, sino su concepción, ella, sin conmoverse, sigue impertérrita creyendo que la causa es independiente del concepto, y sólo por ser así el experimento es posible.

Tema de estas conferencias.

Existe, indudablemente, un divorcio irreductible a términos de conciliación, entre el modo de concebir Kant la naturaleza del conocimiento (compartido por el movimiento filosófico que desde su égida y bajo su superior inspiración viene desarrollándose en nuestra época) y el modo de concebirla la ciencia experimental. La filosofía moderna viene hablando de las propiedades espaciales y mecánicas, de la energía, de los fenómenos, de la experiencia, atribuyéndoles una significación muy distinta de la que la ciencia les atribuye; parece que unos y otros hablan de lo mismo, y la verdad es que las cosas de que hablan unos no son las mismas cosas de que hablan otros. Hay una diferencia substancial respecto del sentido en que se usan. Mientras unos suponen que las cosas son conforme las concibe la mente, cuando desde sí misma desciende hasta su comprensión lógica, otros suponen que esa mente autónoma, que desde sí misma elabora el conocimiento conforme ella es, no existe, que la mente no es así, que ella es condicionada, que ella responde a lo que desde fuera le viene impuesto. Hay que replantear, ante esa desviación del pensamiento filosófico, iniciada por Descartes tímidamente y sazonada por Kant, el problema de la objetividad del conocimiento en sus mismos orígenes, en sus puntos de arranque, en las experiencias más elementales de

que el conocimiento se desprende. No hay que tomar las cosas desde arriba, tal como las toma el águila kantiana al emprender el vuelo hasta descubrir desde lo alto el panorama en que se desenvuelve el conocimiento lógico; hay que minar por debajo de la inteligencia misma, hasta poner de manifiesto las primeras experiencias, de que se desprende el conocimiento de la realidad, el conocimiento de su exterioridad o el del espacio, el conocimiento de la causalidad. No hay que presuponer *cómo es el conocimiento,* que esto es fácil y muy accesible a la razón libre; hay que averiguarlo observando paso a paso de qué experiencias nace, con qué experiencias se forma, ya que sólo así es dable penetrarse cumplidamente de cuál sea su naturaleza. Esa manera de proceder, meticulosa y tímida, que recela de la razón y desconfía de esas evidencias, que sólo lo son para los que se sitúan en un mismo punto de vista, no parecerá filosófica a los que entienden que la filosofía debe explicarlo todo desbordada y personalísimamente. Esa manera de entender la filosofía, que no compartió Kant, es muy semejante a la manera de entender la vida los antiguos vitalistas. Ellos también se lo explicaban todo. Si resucitasen, engreídos y vanos con sus vastas elucubraciones, mirarían despectivamente al fisiólogo de nuestros días, que delimita penosamente el circuito de un modes-

to arco reflejo. Sólo que al vivir en el nuevo ambiente, se irían persuadiendo de que ellos, que lo explicaron todo, en realidad no explicaron nada; que quien explica es ese otro que inquiere y busca con los ojos lo que ellos anticiparon con razonamientos tan fastuosos como livianos.

El propósito que nos movió a explicar las lecciones de nuestro cursillo de FILOSOFIA CRÍTICA no fué otro que el de replantear el problema de la objetividad del conocimiento, hoy caído en el mayor descrédito en las altas esferas de la intelectualidad imperante. El problema, sin embargo, ni se resuelve, ni siquiera se desarrolla con la amplitud que merece en estas lecciones; se apunta solamente que no hay fuerzas ni capacidad para más. Su planteamiento parece una nota discordante en nuestros tiempos. El sano objetivismo aristotélico parece hoy una antigualla arqueológica, una momia que no es posible remozar y abrir a nueva vida. El subjetivismo lo domina todo. Aun las inteligencias superiores de nuestros días que adjuraron de la doctrina kantiana, conservan su punto de vista y tienden a resolver las cuestiones según las plantea la razón, no según las plantea la observación impersonal. La fe en el poderío de la razón para resolverlas, en esa razón que desciende de sí misma para llegar al conocimiento, se impone en nuestros días tan incontrasta-

blemente como el escolasticismo en los tiempos medios.

Claro está que al exponer cuáles sean las experiencias de que se desprende el conocimiento y cuál sea por ende su verdadera naturaleza, no es fácil que se advierta, dado el ambiente cerrado en que vivimos, que si tales son sus aborígenes, con ellos se socavan los fundamentos mismos de esa fe en la razón al disertar desde sí misma. Y era preciso hacerlo resaltar, y con este objeto se encabezó la edición española de este libro con esta INTRODUCCIÓN, que no figura en la edición primera. No todo en nuestra época es racionalismo. Frente el mundo de los creyentes en la eficacia del discurso lógico, hormiguea el mundo de los que observan y experimentan, de los que ven y tocan las cosas antes de pensar sobre ellas para no levantar castillos en el aire. Lo que separa un mundo de otro no es el objetivo que persigue ni el ideal a que aspiran, por ser en ambos idéntico: es la manera de perseguirlo, la vía que siguen, el modo de pensar. Uno es racionalista o subjetivista, que tanto monta, y otro es objetivista; uno cree en lo que piensa y otro cree en lo que observa. ¿De cuál de estos dos modos de pensar es el triunfo efímero y el triunfo perenne que el tiempo consolida y agranda?

Es esa manera de pensar la que hay que discutir

por si se acierta un día a descubrir a cuál de las dos debemos atenernos, que ese problema fundamental dista mucho de haber sido resuelto por manera definitiva, como se supone en nuestros tiempos.

I

VII

JUSTIFICACIÓN de este curso.—Cuestiones que da por resueltas la investigación experimental.—Su naturaleza filosófica.—La Filosofía y los sistemas.—Sentido amplio de la Filosofía crítica.—Período prefilosófico.—Aparece en el pueblo griego una nueva manera de pensar.—Cómo principia y cómo se constituye la Filosofía griega.—Platón y Aristóteles.—El espíritu cristiano y la Filosofía griega.—La doctrina escolástica.—Nuevo punto de vista cartesiano.—Vuelve a plantearse el problema de la naturaleza del conocimiento.—Decadencia de la concepción aristotélica.—Examen crítico del proceso por el que Descartes llega al pundo de partida.—Conclusión.

QUIZÁ el anuncio de este cursillo haya dejado en algunos un sentimiento de asombro, porque semeja extraño de la Sociedad de Biología disertar de Filosofía crítica. Suele creerse, entre los que se dedican a investigaciones biológicas y a todo linaje de investigaciones experimentales, que la Filosofía en nada se compadece ni se relaciona con

ellas. Cierto que para entregarse a esta labor no es menester ser filósofo; pero esto no significa que la ciencia experimental se halle desligada de la Filosofía. Las investigaciones experimentalas presuponen ciertos conocimientos de naturaleza filosófica. El biólogo, cuando investiga, no sabe por qué los da por supuestos; al examinarlo descubre una relación íntima, un vínculo muy estrecho entre la manera de proceder del que investiga y las cuestiones que estudia la verdadera Filosofía.

Para probarlo ofreceré algunos ejemplos. Elijamos el de la digestión. Todos sabemos que se consigue mediante la mezcla del jugo gástrico con carne picada, gelatina, sangre coagulada, etc. Por la eficacia de aquél sobre los alimentos proteicos se produce una dilatación de los espacios intermoleculares de esta sustancia, que va acentuándose y origina el tránsito del estado sólido al estado líquido. Patente tenéis un hecho que consiste en el cambio de uno al otro estado; pero el investigador no se satisface con la simple afirmación de lo que ve, sino que se interna más y dice: «Esto produce aquéllo; esto es la causa de aquéllo». Y, sin embargo, el investigador que lo enuncia nunca se pregunta: ¿Qué es causa? ¿Sabe, por ventura, qué es causa? Si se le preguntase contestaría: «Sé que el jugo gástrico digiere la carne; pero no se por qué lo llamo

causa ni cómo lo pienso; yo no sé sino que siempre que se da esta causa se produce el mismo efecto».

Ved un conocimiento que el investigador aplica, y aplica bien, sin saber la razón. Habla de una causa, y no se le ocurre pensar que, partiendo de este principio, parte de una cuestión filosófica que da por resuelta.

Muchas veces se encuentra el investigador que el jugo gástrico no digiere la carne, y se pasma de que lo que sucedió antes no se cumpla ahora. Explora, indaga afanosamente, y descubre que no se ha realizado la digestión porque los jugos gástricos obran sólo en un medio de determinada acidez, y entonces dice: «Para que la causa produzca este efecto, se requiere la condición de una acidez determinada». Habla de una condición, y lo hace prudentemente. Pero ¿qué significa la palabra *condición?* La entiende bien, y se contenta con eso. Da por seguro que sabe lo que es condición sin escudriñarlo y sin sospechar que da por resuelta otra cuestión filosófica.

Lo que se ha dicho de la acidez puede decirse de la temperatura. La mezcla del jugo gástrico con la carne no origina el efecto que ayer ocasionaba. ¿Es que falta otra condición de las llamadas *térmicas?*

El investigador se cerciora, y, entonces, dice: «La temperatura es otra de las condiciones indis-

pensables para que se cumpla este fenómeno. Para que la causa produzca su efecto se necesita que concurran determinadas condiciones». Reparad en que habla de cosas que son ciertas; lo ve claro, y, no obstante, se le escapa la razón de esta misma claridad. ¿Por qué? Porque se trata de una cuestión filosófica, que no ha de menester entenderla, pero que da por entendida.

Penetrando más en el ejemplo, todavía lograremos una nueva enseñanza. Dice el investigador: «Eso es eso». Mas, preguntémosle: ¿Y cómo sabes que *eso es eso?* ¿Cómo sabes que hay una cosa?

«Yo no sé cómo lo sé, pero lo sé».

Aquí existe, por tanto, otra cuestión de índole filosófica. Siente la necesidad de saberlo, ya que de otro modo la investigación resultaría imposible.

Nueva cuestión se le presenta luego cuando dice: «Eso que yo sé qué es eso, sé que ocupa un lugar determinado en el espacio y no otro; sé que está dentro de cierta entraña y no fuera; esto lo sé perfectamente». Pero, preguntémosle: «¿Y cómo lo sabes?» Y el investigador responde: «Sí, es verdad, veo claramente que lo sé; pero no sé cómo lo sé».

He aquí, pues, que el investigador trae resueltas muchas cuestiones filosóficas. No le importa averiguar cómo y de qué medios se vale el filósofo para resolverlas; pero no hay duda de que existe un enla-

ce íntimo y firme entre eso que sabe y no sabe cómo lo sabe, y las consecuencias que infiere. No razona estos conocimientos. No sabe cómo le han llegado, pero los tiene y se sirve de ellos con grande exactitud, como todos nos servimos de los ojos para ver. Con los ojos vemos, y para ver, para determinar un punto visual, no necesitamos saber cómo se establece la convergencia, porque la establecemos sin saber cómo se realiza. Para verlo (ya sabido que vemos dicho punto) no es nesesario saber cómo lo vemos o conocer el mecanismo fisiológico de la visión. ¿Es que si conociéramos este mecanismo veríamos mejor de lo que vemos? No; todo lo veríamos lo mismo. No veríamos mejor ni más, pero sabríamos los fundamentos de la visión.

Esto podemos también decir de las investigaciones de la Biología, de la Física y de otras ciencias. Presuponemos resueltos ciertos principios y términos que consideramos tan conocidos como damos por resuelta la visión sin saber su mecanismo.

La ciencia, pues, que estudia estas cosas que da por supuestas el investigador, y no sabe por qué, es lo que se llama *Filosofía*, considerada en su sentido más amplio, no en un aspecto mezquino y cominero.

La explicación de los primeros principios no es hallazgo pronto y fácil ni resulta cabal y definitivo. Vino de la lucha entre distintos puntos de vista. So-

segadamente y como un producto de estos encuentros aparece una comprensión más clara de los primeros términos. Un sistema filosófico, lo que constituye una Escuela, no es la plena solución de un asunto: es sólo una visión, un aspecto de aquél. Los que toman la Filosofía en el sentido sistemático de la palabra creen que con ella lo resuelven todo; se confinan en un círculo, y exclaman: «Esta cuestión he de resolverla de este modo». Y como si el mundo se hubiese detenido desde que ellos se encerraron en su estrecho círculo y se encastillaron en su torre de marfil, dicen: «No hay otra manera de explicar las cosas que como yo las explico».

Esto es lo que da lugar al sistema; pero el sistema no constituye la Filosofía; es un aspecto de la cosa; además de éste hay otros. Y esto, el encontrar una visión, un lado, un aspecto de la cosa, un aspecto nuevo, distinto del que los otros han presentado, es lo que fundamentalmente constituye la *Filosofía Crítica*.

Sucede lo mismo en las demás ciencias. Reparad si no en las variaciones que, desde Celso, ha tenido el concepto de la inflamación, y traigo este ejemplo porque, entre los que me atienden, abundan los biólogos. Según el primitivo concepto, lo que caracteriza la inflamación es el calor, el dolor, el rubor y la tumefacción. En verdad, esto es la base para apre-

ciarla. Mas, ¿cómo se produce la inflamación? Y aquí vienen los sistemas para explicarla: primero se habla de una acción mecánica de la materia; después, de la materia pecante; más tarde, de la noxa flogógena. Transcurre tiempo y surgen nuevas escuelas: Virchow nos describe el proceso inflamatorio; Conheim, Reklinghausen, y otros, modifican el sistema; Metschnikoff sostiene que la causa determinante reside en los microbios; después se dice que no está en los microbios, sino en las sustancias químicas que ellos dejan, y siempre vemos que se habla de lo mismo, pero siempre con términos nuevos, y así se realiza la evolución de los conocimientos por jornadas y grados.

En Filosofía sucede algo semejante para los que no se encierran y aislan en sus concepciones.

Los puntos de vista cambian, se transforman, pero la cosa misma, vista bajo nuevos aspectos, permanece. El concepto de la causa eficiente que nos da Aristóteles, el de las virtudes que originan las cosas de la naturaleza, según las escuelas medioevales; el de las causas segundas y de la causa sorda, de que nos habla Francisco Bacón de Verulamio; la explicación del enlace entre un hecho y otro, que Hume atribuye a la asociación de los estados internos; el punto de vista excelso en que se coloca Kant para definir la causalidad; la relación inseparable de que

la hace nacer Stuard Mill; el caso de los monistas de hoy, que sostienen que el principio causal resulta de la memoria perpetuada de todas las adaptaciones ancestrales que ontogenéticamente plasmaron el organismo, y con él la inteligencia; todo nos descubre y prueba que se examina la misma cosa bajo aspectos nuevos. Esto de hoy es igual a lo de ayer, pero el punto de vista del que lo estudia y contempla es más ancho, abierto a nuevos horizontes.

En esto consiste la verdadera Filosofía: en no murarnos dentro de ningún sistema, sino en aprovecharnos de los aspectos nuevos que cada escuela nos depara; prestando a los sistemas y escuelas filosóficas la misma importancia que se da a los sistemas y escuelas en la Biología y en Medicina general.

Al claror de todas las escuelas que pasan vemos que algo se desprende, que algo se destila y va adquiriendo consistencia hasta cuajar en cosa permanente que unas generaciones heredan de las pasadas como patrimonio de todos, como bienes comunales. Dentro de la Filosofía veremos también que el pensamiento humano se desenvuelve de la misma guisa: descubriremos visiones personales que lo explican todo; y, por magníficas que sean, pasan y vienen otras, como en pos de un rey viene otro, y una dinastía sucede a la que fuera derrumbada; pero estas su-

cesiones se legitiman mediante cierta crítica, que pone de manifiesto las flaquezas de los estados anteriores o llega una crítica más revolucionaria que trastorna hasta los fundamentos y raíces de aquellos sistemas inspirados por principios idénticos, alentados por el mismo espíritu, y cimenta otros nuevos fijando orientaciones no sospechadas todavía. Esta labor de deshacer lo hecho, de destejer la urdimbre por donde el punto fuera mal tejido, trabajo también de azadón que escombra, que derruye, es la más honrada y provechosa de la Filosofía, mucho más que la de levantar sistemas. Tanto más lo es cuanto más recae en los instrumentos de trabajo, en la naturaleza misma de la inteligencia. Cuanto más se abandona la Filosofía a sus concepciones constructivas y más alto sube, menos provechosa suele ser para lo futuro, que habrá de heredarlas, y sus éxitos serán efímeros; pero cuanto más se adentre en el conocimiento de los puntos de partida, de los principios, de los primeros términos de los que alzó su vuelo, más fecunda resulta y de más firme y copiosa herencia para el linaje humano. Este penetrar en los primeros términos, estas investigaciones analíticas donde vive la duda inquietadora que impulsa al hombre a escudriñarse cómo piensa lo que piensa, es el alma de la verdadera Filosofía crítica, considerada en un sentido epistemológico más estricto que

el que le diera Kant. En cambio, los que únicamente se cuidan de construir su sistema y se abandonan confiados a sus concepciones, son como las aves que se remontan y se pierden en el espacio y no saben volver a la tierra conocida, donde dejaron su nidal.

Cuanto más se aleje la Filosofía del espíritu crítico, más semeja obra imaginativa que científica; cuanto más se acerque a él, será más reflexiva y austera.

En la lejanía de los tiempos todo es brumoso y fosco. Para los pueblos primitivos las cosas no se razonan: se creen; no existe Filosofía propiamente dicha, sino fe. Las antiguas cosmogonías explican los orígenes y la formación del mundo exaltadas por la inspiración religiosa que todo lo domina y envuelve. El concepto de la naturaleza, de la vida, la moral que se desprende, el derecho que de ella nace, todo queda dentro de la órbita de la concepción religiosa. De todo se guarda memoria por los libros sagrados de los hombres-cumbres, guías de pueblos, o por las gestas de la poesía popular, que unas generaciones legaron a las otras. Si situándonos en aquellas edades preguntáramos a un escandinavo por qué creía que todo principió cuando el gigante Imer, padre de los dioses, adormecido bajo el cristal de hielo, despertóse y se sacó a Odín de una de sus divinas piernas, a buen seguro que el interrogado se

pasmaría de nuestra pregunta, no comprendiendo que de este asunto se pudiera pensar o inquirir nada. Así se lo dijeron y así lo creyó y lo inculcó en sus hijos como verdad indudable y averiguada. Si pudiésemos preguntar a un griego legítimo de los tiempos clásicos por qué creía que de la frente de Júpiter brotó la diosa de la sabiduría armada de todas las armas, quizá nos respondiera que así sucedió, porque la sabiduría, por el hecho de serlo, es ya fortaleza y poderío. A su parecer, la imagen responde a la verdad, y en ella se complace y en ella cree ingenuamente sin que la duda le punce y le inste a razonarla. Precisamente porque se acepta el legado de la tradición sin ironías ni protestas, como cosa humana y natural, porque no se sospechaba que se pudiese pensar de otra manera, nos encontramos dentro del período prefilosófico de la humanidad.

Sin que se trastornase ese estado de ingenuidad nativa, en el seno del pueblo helénico, único en la historia, y en distintos lados, sin acuerdo alguno, y como de súbito, alzóse una estirpe de hombres que, creyendo como los otros hombres, comenzaron a considerar la naturaleza, y algunos sus propias ideas, bajo otro aspecto. No dirigió Hipócrates ninguna ironía contra Esculapio ni se chanceó de los sacerdotes que consideraban las enfermedades castigos de los dioses agraviados; pero esto no le impidió es-

tudiarlas y observarlas por sus caracteres y remediarlas como buenamente le era dado, sin que nunca pudiera tenérsele por impío, pues fijándose bien no lo era. Otros hombres contemplan el fuego bajo un nuevo aspecto, sin acordarse de Vesta ni Prometeo, como miran la tierra y las aguas y el aire como elementos liberados de la acción de las divinidades o en sí mismos. Las cosas de la naturaleza quedan desvinculadas de los dogmas imperativos, arraigadas en el corazón de la raza, para explicarlas según se ofrecen a la mirada del que las observa, prescindiendo de prodigios y leyendas, sin ser por esto irreverentes. Otros se fijan que todos cuentan sin saber cómo ni por qué cuentan; y ellos cavilan, profundizan y crean la ciencia de los números. Se fijan también en las propiedades de los espacios que cierran con líneas, y fundan la geometría. Todo va cimentando una nueva manera de pensar que florece y grana. La simiente se esparce, y lo que se iniciara por esfuerzos aislados, el tiempo lo reúne y agrupa, y unos pensamientos engendran otros y el progreso se abre. Pero todo esto no se cumpliría si no se troquelara la nueva manera de pensar en un molde distinto al de la gente encallecida en el sello viejo. Quien se limita a creer lo que por tradición se le dice será un ejemplar creyente, un buen ciudadano, dócil y respetuoso con todo, pero no amará la sabi-

duría, porque lo que en aquellos tiempos se llamaba sabiduría era un fruto nacido de otra semilla que convidaba al entendimiento a sentir y ver las cosas según ellas se nos presentan, en vez de aceptarlas ingenuamente como se decía que fuesen. Se era sabio por la disciplina en el pensar, no por el saber. Y los hombres que la adoptan son considerados como amantes de la sabiduría —que esto es lo que significa la palabra *filósofo*—, y al conjunto o cuerpo de doctrina que se va labrando, a medida que los trabajos se juntan, se le llama *Filosofía*.

La Filosofía comenzó por serlo todo indiferenciadamente, como el huevo fecundado; después, en su desarrollo, se va diferenciando suavemente, y con líneas difusas, desdibujadas, va prorrumpiendo la física, ciencia de las cosas de la naturaleza, la ciencia matemática, la historia, la ciencia del espíritu... La directriz que impulsa el pensamiento griego es esencialmente crítica. Todo se reduce a prevenir o aconsejar a los neófitos, que quieren participar de la legión espléndida de los amantes de la sabiduría, que reparen escrupulosamente en cómo piensan cuando piensan, persuadidos de que el valor de las concepciones humanas no depende de la concepción misma, sino del modo de hacerla o generarla en su interior. Todo, en fin, se cifraba en aquella máxima que, a pesar de su hondura crítica, ostentaba un sentido

religioso por la humildad que la penetra: «Conócete a ti mismo».

Jamás se cuidaron los griegos de formular la preceptiva de cómo el hombre había de conocerse para conocerse bien. Quien no lo aprende por intuición nacida de la presencia de los que así lo practican, y vigorizada más tarde por el propio ejercicio que acaba en hábito, no lo comprenderá por reglas ajenas. Esto procede de dentro, como el estilo, el aire, el modo de ser de la persona; es como la percepción del íntimo valor de los actos morales, que más se aprecian por el ejemplo que por pláticas, y los que así no lo entiendan, en vano lo intentarán por muchas reglas y fórmulas que estudien.

Llegada la investigación helénica al estudio de las cosas de la inteligencia, la imprime un sentido, una sutilidad tan primorosa que ya nunca la encontraremos cuando este pueblo genial desaparece de la faz de la vida. Cada uno se plantea sus problemas según las corrientes que le impulsan, razonándolos por sí mismo como una visión subjetiva del asunto, serena y luminosa. Cuando la cultura griega camina hacia una organización que va perfilándose y afirmándose, estos problemas se despersonalizan, y las cuestiones, vistas o presentadas antes aisladamente, se funden en cuestiones del caudal de todos, patrimonio de los anticipados. Entonces es cuando la Filo-

sofía, la verdadera Filosofía, se despoja de lo que semejaba suyo, no siéndolo; concreta y selecciona sus objetivos como una rama distinta de los otros conocimientos del hombre, y se abre una ruta hacia el ideal remoto y codiciado. Todo viene girando en torno de la inteligencia, y entonces se comprende, cada vez con más claridades, que para proceder con acierto, para pensar bien, lo primero que ha de conocerse es lo que piensa la inteligencia, porque si no nos hallaríamos como el que dispone de un instrumento músico y no sabe cómo debe tocarse. En la historia de la filosofía griega, el planteamiento de estos problemas aparece como desprendiéndose de una niebla baja, terrera, que, al principio, lo envuelve y oculta todo y lentamente se deshace, permitiendo una visión imperfecta de las cosas hasta que ellas se muestran en su plenitud. Y es que para el hombre siempre es más difícil plantear los problemas que resolverlos; es muy áspero y costoso el camino que se ha de recorrer hasta llegar a los primeros términos del planteamiento.

Cuando pensamos, ¿cómo pensamos? ¿Cuál es la naturaleza o modo de ser del conocimiento que nos descubre las cosas que llegamos a entender? ¿Cómo brota la comprensión de las cosas del manantial que llevamos en nuestro interior?

Ya no se trata de comprender las cosas por su vi-

sión directa, librándonos de las tradiciones que nos deslumbraban con encantadora imaginería; el espíritu, serenamente reflexivo, principia por distinguir la realidad de las cosas de su espectáculo imaginativo, y, recibido el primer impulso, se aleja hasta llegar a conocer, jornada tras jornada, que había de comenzar por donde termina: por el estudio de lo que le da la comprensión de las cosas verdaderas. No he de seguir puntualmente el desarrollo del pensamiento helénico hasta tocar las altas cumbres en que resplandece la frente divina de Platón y de Aristóteles; uno y otro recogen las dos direcciones que llevaba la filosofía griega para la exposición de la naturaleza de la inteligencia. Platón, que era matemático, mira hacia adentro; Aristóteles hacia fuera; pero entrambos convienen en algo común cuando conciben el pensamiento como el resultado de dos factores: el sujeto que piensa y la cosa pensada. Ni uno ni otro dudaron nunca de que la cosa pensada se hallara fuera de nosotros mismos como aquello que la inteligencia había de comprender. La distinción entre ambos genios representativos del pensamiento griego viene cuando tratan de concretar cómo comprende las cosas la inteligencia.

Platón considera el conocimiento como el producto de ideas innatas, de arquetipos que nos llevan a la concepción de las cosas. A la manera que el ma-

temático se vale de unos cuantos postulados y axiomas para recogerse en sí mismo y colegir de ellos las propiedades de las figuras geométricas, la inteligencia, alimentada de los arquetipos que nativamente contiene, posee lo necesario para formular la concepción de las cosas del mundo mediante el trabajo interior, que se desenvuelve y sazona en la comprensión. Para el desarrollo de esta labor los sentidos nos estorban. Todo es confuso, caótico, ante los sentidos; ante la inteligencia las brumas se funden y las cosas se nos presentan claras y con «el esplendor que las hace bellas».



Aristóteles no creía que existiesen en el sujeto ideas innatas, como medios para comprender; nada puede comprender el sujeto en tanto que la cosa comprensible no le sea ofrecida por los sentidos. En la intelección intervienen dos factores igualmente indispensables: un sujeto que comprende; una cosa comprendida; cuando ésta no es sugerida desde fuera del sujeto, a éste le falta el objeto de la comprensión y queda como una capacidad potencial, como una fuerza sin resistencia ni punto donde aplicarse. De aquí resulta que en toda percepción sensible o inmediata, en toda comprensión más o menos lejana de los sentidos, en toda concepción, por alta que sea, siempre hay un elemento intrínseco —el sujeto que entiende— y un elemento extrínseco que

se le impone desde fuera, sin que nunca pueda producirlo de sí mismo como una visión subjetiva, como algo suyo. Aristóteles admite, además del poder comprensivo, ciertas categorías, como la de la causalidad, que parecen anteriores o presupuestas a la experiencia, que le sirven de fundamento; pero no las tuvo por conocimientos preformados, no las consideró como ideas ya hechas, sino como movimientos propios del espíritu, que lo llevan a comprender la eficiencia de las cosas cuando se le muestran.

Los pueblos latinos, regenerados por el cristianismo, fueron el legítimo heredero del pensamiento griego. La nueva creencia despertó de súbito el sentimiento, hasta entonces larvado, de la personalidad humana, siempre libre por sí misma y siempre responsable de sus actos, con sanción o sin ella. La fe realiza esta obra; pero cuando se intenta razonar todo esto, las grandes figuras del cristianismo de aquellos tiempos recurren antes a Platón que a otro. Lentamente la fe, que al principio se mantenía de su propio ímpetu, necesita explicarse lo que la rodea y aun los fundamentos de ella misma, conciliando la placidez del sentimiento estático con las inquietudes dinámicas de la inteligencia. Y entonces es cuando prorrumpe la Filosofia escolástica, que de día en dia adquiere un vuelo más amplio, hasta llegar a sis-

tematizarse en el poderoso entendimiento de Santo Tomás de Aquino.

Letamendi dijo que la civilización cristiana era la civilización helénica puesta en gracia de Dios. Yo no sé si esto es verdad; creo que no, porque nuestra civilización es esencialmente ética, y la griega, falta de espíritu evangélico, nunca lo fué Mas lo que sí me parece cierto es que la doctrina escolástica no es sino la Filosofía aristotélica en gracia de Dios. Es su comentario razonado y sabio, unas veces ingenioso, otras sutil; se levantan sobre doctrinas aristotélicas, explicándose racionalmente, muchos temas de la religión cristiana.

Inspirándose en aquel sano criterio, siempre inmediato a lo que se ve y se toca, que le infundió Aristóteles, la Filosofía escolástica lo extremó hasta el punto que se nos presenta como la filosofía de la experiencia, no admitiendo nada que de ella no proceda. Aristóteles convino en que había ciertos principios presupuestos en la inteligencia, los cuales llevaban a la comprensión de las cosas. La escolástica afirmó rotundamente que nada había en la inteligencia que no viniese de los sentidos. Había, sí, en ella una sola cosa que no provenía de éstos, y era el mismo intelecto, el principio del conocer. Todo lo demás, de cerca o de lejos, nos llegaba por los sentidos. La operación mental, por alta que sea, si

como elemento representativo no contiene el fantasma del objeto, es infecunda y vana; no será la comprensión de una cosa, sino un nombre. Originariamente todo procede de la sensación, de una acción del nervio sensorial, según se dice ahora. Esta acción proporciona la primera materia del conocimiento posible, ciega, incomprendida en sí misma. Los escolásticos prosiguieron creyendo, como creyó Aristóteles, que la materia sensorial nacida de los sentidos eran copias materiales de los objetos de la naturaleza; pero así como el espejo nada sabe de las imágenes que en su fondo reflejan, así ignoraríamos nosotros las copias de los objetos que los sentidos nos dan si el principio intelectivo no las hiciese suyas por un acto de prensión y no las entendiese como objetos de conocimiento. Entre los objetos que nos rodean y las imágenes copias de nuestro interior existe una adaptación perfecta; y como no comprendemos sino lo que allí está, decimos de aquéllas que son verdad, porque la verdad en sí misma *est id quod est,* y en nosotros es la *adæquatio rei.* Sabemos que los objetos son cosas reales porque esta realidad nos es dada por su copia; sabemos que poseen propiedades en cuanto pertenecen a unas y no a otras sustantivamente, y así lo comprendemos en la copia; sabemos que en ellas hay cualidades accidentales que pueden menguar o perderse,

sin que por eso deje de ser la misma cosa que era anteriormente, porque de este modo nos lo dan los sentidos y el espíritu lo comprende en la *species impressa*. Las grandes ideas del ser, de la substancia, del accidente, no las obtiene la inteligencia de sí misma, creándolas por propio impulso, sino que las logra de aquello que modela, y después, por pura experiencia interna, infiere que en todas las copias está el ser, y que unos objetos no son como los otros porque la substancia no es la misma y no se trasmuda, como pueden trasmudarse ciertas cualidades, puramente accidentales, sin que la cosa deje de ser lo que era. Pero el ser, la substancia y el accidente siempre son reales, y sólo siéndolo pueden ser pensados por el entendimiento; de otro modo pensaría vaguedades, formas sin cuerpo, invenciones quiméricas.

La concepción helénica de la naturaleza del pensamiento se va perpetuando con mudanzas que no menoscaban el fondo del problema, a través de los siglos, como si fuese asunto definitivamente resuelto donde ya nada falta ni ha de hacerse. Parecía que el entendimiento del hombre se hubiese petrificado en una forma perenne; no se sospechaba siquiera un más allá que indagar y descubrir; pero inesperadamente floreció un siglo que no tiene semejante en la Historia más que con el de Pericles. Un anhelo re-

novador lo conmueve todo. Como los navegantes se precipitan al descubrimiento de tierras desconocidas, así la duda de que lo que se nos da por definitivo pueda no serlo, sacude las almas fuertes, impulsándolas como un vendaval que cae sobre un lago, levantando oleadas que corren y se suceden bravas y veloces hacia las torvas márgenes. El espíritu de la duda renovadora se encarna en Descartes, espíritu esencialmente crítico, que le lleva a una visión nueva de las primeras cuestiones, de los primeros términos de que antes tratábamos. Descartes dice: «Todo viene de los sentidos; todo procede de un elemento extrínseco a la inteligencia. Y si todo nos llega de los sentidos, yo me pregunto: ¿pueden engañarnos los sentidos?» Y lo medita, lo examina, y por el hecho de examinarlo, movido de la duda, ya establece un nuevo método de investigación.

«Descubro —dice— que cuando sueño veo las mismas cosas que cuando estoy despierto. Lo que veo cuando sueño es falso. ¿Sucederá lo mismo en el estado de vigilia? ¿Qué fundamento hay de todo esto? ¿Por qué creo en lo que veo en el estado de vigilia? ¿He de creerlo porque sí? La ciencia ha de menester de un punto de partida firme, tan evidente como un teorema matemático, para que sea base de todo». Y afanándose en torno de este punto de partida, dice: «Yo pienso: pienso lo que me dan los sen-

tidos, los cuales pueden engañarme; eso que yo pienso puede ser falso, pero estoy absolutamente cierto de que yo lo pienso. Por tanto, el fundamento de la certidumbre viene de mí que lo pienso. Podré dudar de la cosa pensada, pero de mí que lo pienso no puedo dudar». Y esto es lo que Descartes establece como punto de partida de la ciencia. *Cogito, ergo sum*. Pienso, luego soy.

Y después dice: «Ya sé que yo soy yo; pero no sé que lo otro sea. No basta que yo sepa que existo, es necesario que sepa si existe lo demás». Y argumenta de este modo: «Dios, que me ha creado, Dios, que lo hizo todo, no podría ser perfecto si le faltase alguna cosa; por el hecho de concebirlo como perfecto, le concibo ya como existente, pues de otra manera, faltándole la existencia, no sería perfecto. ¿Es perfecto? Luego existe. Ahora bien; Dios no podía darnos los sentidos para que nos engañasen; el pensamiento sería entonces cosa vana, ya que el objeto pensado sería ilusorio; de modo que es el mismo Dios quien nos responde de que la cosa pensada es tan real como la cosa que piensa».

La doctrina escolástica, que ya había rechazado esta prueba de la existencia de Dios cuando fué aducida por San Anselmo, la rechazó también cuando la formuló Descartes; pero, repudiada o no, brota desde entonces de la cosa que piensa (*res cogitans*) un

manantial de evidencia de que ella misma existe y una evidencia de que existe la cosa pensada, que sitúa el entendimiento humano en un nuevo punto de vista. Sea o no sea Dios el que nos avala la creencia en la realidad de las cosas exteriores, es lo cierto que esa creencia se halla en el sujeto y vuelve a plantear el problema de la naturaleza de la intelección sobre términos nuevos, sobre otra base. ¿Conocemos que las cosas son porque su ser lo recibimos mediante las sensaciones, o conocemos que son porque la evidencia de su ser sale del mismo sujeto que las piensa? En el primer caso, el entendimiento reconoce en la sensación lo que en ella es dado y en todo lo que piensa formula experiencias que se le imponen desde fuera. En el segundo caso, la certidumbre fluye del sujeto, de la cosa que piensa, que se impone a ella misma como una cosa, y la evidencia respecto de la cosa pensada también nace del sujeto, que así la infunde por el hecho de pensarla. Desde Aristóteles, las fuentes de la certidumbre venían de la cosa dada en forma de sensación, y del sujeto que la troquelaba y la comprendía, y esto era lo *adæquatio rei,* esto era la verdad; pero si suponemos que la evidencia es un venero que brota del sujeto mismo y se nos impone la verdad desde nuestro interior, entonces cambian los orígenes de la certidumbre, y la naturaleza del conocimiento

resulta desemejante de como la concibió Aristóteles. Reclamo la atención sobre este punto, porque de ahí sale la luz que nos guía al subjetivismo.

Personalmente, Descartes no tuvo la visión clara de la nueva orientación que señalaba el problema del conocimiento; pero la orientación allí estaba y los tiempos se cuidaron de demostrar que el eje de la Filosofía había cambiado de sitio y todo se presentaba a la mente de distinta manera que antes. Con razón sobrada ha dicho Bergson que el verdadero padre de la Filosofía moderna es Descartes.

Al principio resistió bravamente su ímpetu arrollador la Filosofía escolástica; pero poco a poco fué vencida, y, más que vencida, menospreciada por el racionalismo altanero, hasta quedar recluída en seminarios y claustros como una antigualla arqueológica. Con ella, la concepción helénica de la mente, tan madura, tan henchida de juicio, levantada junto a la observación de las cosas, fué desvaneciéndose como una humareda expandida en el espacio; y los grandes pensadores, libres del freno que los sentidos imponen, se arrojaron ardientemente a construir sistemas conceptuosos, que desde lejos, cuando no sugestionan, semejan monumentos labrados en el aire, ya que no nos hacen sentir la realidad del mundo que vemos y tocamos y en el cual vivimos. Pero, así como en la historia de la Medicina comprobamos

que en pos de las concepciones sistemáticas viene el escepticismo y el desengaño y renace modestamente el buen sentido hipocrático que nos conforta, así veremos más tarde que con la creación del método experimental retornamos lentamente y sin sentirlo al antiguo pensamiento griego, bien que con una nueva forma.

Los razonamientos de Descartes para fundamentar la tesis fueron combatidos reciamente. Hay en ellos algo inseguro que no acaba de convencernos, siquiera la forma en que se exponen seduzca la voluntad. El argumento de San Anselmo, relativo a la existencia de Dios, no satisface: es un artificio lógico, en donde queda un vacío. Sin explicárnoslo, todos nos decimos, dentro de nuestra misma alma, que no basta concebir el ser perfecto para que exista, con el pretexto de que si no existiese ya no sería perfecto; todos entendemos como un acto de observación interior que así es lógicamente en el entendimiento que lo piensa, mas no objetivamente, porque del *posse* al *esse* no hay tránsito ni pasadizo que nos lleve del uno al otro lado.

Además, Descartes suponía que podemos dudar de lo que los sentidos dicen desligando al sujeto de las impresiones sensoriales, como si se pudiese percibir aisladamente como una cosa pura y subsistente. Esto son hipótesis que no tienen otro valor que el de

las palabras que las modelan: un valor sólo formal o lógico. Aquí falta carne y sangre de realidad. Cuando se piensa de este modo no se piensa sobre cosas, sino sobre el nombre de las cosas, que no es lo mismo. De hecho no es posible dudar de las propias sensaciones sin anonadar al sujeto. Si por un instante suponemos la súbita parálisis de todos los nervios internos y externos que las acusan o transmiten al sensorio, sobrevendrá *una ausencia,* la pérdida de la consciencia de nuestro propio cuerpo y la del mundo que nos circunda. Si en vez de imaginar esta repentina parálisis suponemos la duda de las propias sensaciones y no estamos bien seguros del sitio donde tenemos los miembros, la cabeza o el tronco, ni de la posición en que los mantenemos; si dudamos del emplazamiento de las cosas del mundo exterior y dudamos también que allí se encuentren, caeremos en un estado semejante al de la demencia. La cosa que piensa en estas condiciones es una imaginación introspectiva, y no una cosa real y vivida.

Un abate contemporáneo de Descartes, de finísimo ingenio, se propuso vivir el proceso que tan bellamente describe, y probó penetrar en la duda de las cosas de mil distintos modos. No logró su intento de vivir las dudas, porque siempre comprobaba que para vivirlas necesitaba previamente dejar de ser lo que era.

Razón tenía el buen abate, aunque no se la diesen. Desenlazando el sujeto que piensa de las imágenes de que se vale para pensarlas, quedándose con el pensamiento puro de la *res cogitans*, ya no está allí el sujeto; queda el nombre de la cosa, pero ella se ha desvanecido. Este formalismo, estrictamente lógico, es un molde que nada vacía; falta la masa, la concreción, la materia moldeada. Cuando Descartes anuncia que el ser viene del pensamiento —*cogito, ergo sum*— no formula ni un principio ni un acto, sino la suposición de que el ser brota del pensamiento, como la luz surge del *fiat* divinal. Y esto es un misterio, es la sombra; y la sombra, el misterio, jamás puede ser principio de razón, ni hecho de observación, ni fundamento de ciencia.

Nunca Descartes se avino al análisis de su punto inicial. Procedía como si diese al enunciado la fuerza de un axioma. Un axioma es la desnuda exposición de un hecho que no es posible rebatir ni con razones ni observaciones que lo desmientan o rectifiquen: se impone por sí mismo, como comprobable en todos los casos particulares en que vaya inquiriéndose si es cierto o no. El inferir el ser del acto de pensar, ¿es un hecho que se compruebe o se imponga por evidencia inmediata? De ningún modo; hay que considerarlo como un punto de vista personal. Olvidándose Descartes de cómo se nos ofrece origi-

nariamente el concepto del ser; olvidándose de que sin sensaciones jamás hubiese comprendido que las cosas son o existen, que hay cosas que no son substantivamente como otras; prescindiendo de la suma de experiencias, de las que se desprenden estos conocimientos, se sitúa en una posición mental personalísima que no se cuida de legitimar y deduce arbitrariamente del *cogito* el *sum*.

Este punto cardinal no se justifica como merece, haciéndolo sólo objeto de una preparación expositiva que nos lleva blandamente como a un término natural y llano. Así, nos describe que los sentidos pueden sugerirnos imágenes ilusorias, y por esta posibilidad de engaño, no los admite como fuentes de certidumbre, y de este modo previene nuestro espíritu para conducirnos al punto de partida en que le acomoda situarnos. Este suave camino se trueca en trabajoso cuando reflexionamos que para saber que los sentidos pueden engañarnos es del todo indispensable que previa y terminantemente sepamos que, de ordinario, no nos engañan; de otra suerte, la palabra «engaño» nada significaría. El problema que se nos depara al hacer esta reflexión es el siguiente: ¿Cómo sabemos clara y distintamente que los sentidos no nos engañan, y cómo lograremos saber que nos engañan cuando esto acontezca? Pensar esto es detenerse en el camino por donde Descartes nos

guiaba, resistiéndonos a llegar hasta su mismo punto de vista. La razón de nuestra resistencia es limpia y segura: si sabemos que ordinariamente no nos engañan los sentidos, aun reconociendo y todo que algunas veces sufren ilusiones, brota de lo que ellos nos anuncian una fuente de certeza inmediata tan luminosa y robusta que sobre ella se edifica la verdad experimental. No necesitamos que Dios nos responda del realismo del conocimiento sensible; la mente misma nos lo asegura y avala sin extraña garantía. ¿Cómo sabe la mente que de ordinario no se engaña cuando percibe el calor y el sonido de las cosas, sus resistencias o los impulsos que las mueven? ¿Cómo podrá saber cuándo sugerirán percepciones falsas? El espíritu griego, de haberse planteado el problema, habría dirigido la investigación en este sentido; pero el espíritu, animado del afán de imponer un punto de vista personalísimo —y así son todos los puntos de vista sistemáticos—, va ciegamente corriendo su camino hasta la cumbre, dejándose por las laderas las insospechadas observaciones que pudieran contenerle.

Presenta Descartes la semejanza entre el estado de vigilia y el del sueño. Cuando soñamos vemos las cosas lo mismo que con los ojos, saboreamos los manjares, oímos los sonidos, interpretamos los gestos y actitudes de los demás como si estuviésemos

despiertos; la ilusión es tan viva que ni sospechamos que lo sea. Quien acompañe a Descartes en su subida hacia el nuevo punto de vista va caminando dócilmente por la emprendida senda, persuadido de que si este estado ilusorio es igual al de vigilia no puede manar de ahí una fuente de certidumbre; pero si de improviso se detiene a pensar que en el estado de vigilia reconoce que los sueños no son realidad, esto mismo le prueba que cuando se halla despierto nace de la propia consciencia una evidencia tan clara de la realidad que ella es el término comparativo que le permite inferir que los sueños son ilusorios, del mismo modo que llegamos a saber que los sentidos pueden engañarnos porque ya sabemos que generalmente no nos engañan. Yo podré soñar esta noche el espectáculo de esta cátedra, vuestra mirada atenta, la forma de la sala, el mueblaje que contiene, y en tanto que lo sueñe no sabré que es ilusorio; pero ahora, que lo veo de veras, todo se imprime en mi conciencia; y esto, precisamente esto, es lo que me permitirá juzgar que el sueño que después tenga es ilusorio.

Leamos con frialdad aquellas admirables *Meditaciones* cartesianas, aquel prodigioso Discurso del método, y cuanto más nos fijemos mejor comprobaremos que no existe allí la investigación de que se sirve la verdadera ciencia, en la que todo se encade-

na y legitima y no se adelanta un paso sin asegurarse sólidamente. La exposición de los precedentes es una obra de seducción que con dulzura nos lleva a un punto de vista personalísimo, del que descenderemos después para explicarnos lo que habría de observarse desde abajo cuando paso a paso íbamos haciendo la jornada.

El espíritu crítico ha de poner todo su empuje en el análisis del proceso que nos lleve al punto de partida; si se demuestra su ilegitimidad, lo que siga se hundirá por sí solo.

En resumen: por la misma razón que la Filosofía ortodoxa rebate la validez al argumento de San Anselmo, debe rechazarse que el ser se deduzca del pensar. El sano sentido griego siempre nos llevará a creer que lo que la inteligencia comprende como ser es siempre algo que à ella se le da, bajo una forma u otra. Y ved cómo con esa inversión de los términos se nos violenta obligándonos a pensar de un modo distinto de como naturalmente pensamos.

II

CONSECUENCIAS de la adopción del subjetivismo.—Aparición de Kant.—El problema lógico y el problema fisiosicológico.—Sobre qué se fundamenta su desvinculación.—Supuestos dogmáticos.—La tesis lógica.—Naturaleza de las condiciones que presiden el desenvolvimiento del conocimiento lógico.—En qué sentido se dice que estas condiciones son dadas *a priori*.—Cómo las descubre y preestablece Kant.—Valor de la crítica kantiana.—Su distinción de la tesis kantiana.—El hecho psicológico.—En qué sentido decimos que es ilógico.—Cómo pasa a ser lógico según la tesis kantiana.—Cómo pasa a serlo según la tesis de la ciencia experimental.—¿Son internas o externas las condiciones mediante las que el hecho psicológico es reducido a conocimiento científico?

EL punto de vista subjetivista, abierto al espíritu humano después de Descartes, trae profundas perturbaciones en el orden filosófico, social, político y religioso. La preponderancia dada al sujeto sobre el objeto arraiga la creencia de que las cosas son según las concebimos, y de aquí que cada

uno las considere a su manera, como si las fuentes de la verdad manasen del hombre que piensa y no del hombre que piensa sometido a determinada disciplina.

Como se esfuma un color, así va desvaneciéndose del alma humana aquella norma de conducta que prudentemente inducía a creer que es preciso concebir las cosas tales como ellas son, a medida que se afirma el prejuicio de que son tales como las concebimos. El freno objetivo se relaja, pues va evolucionando de modo que los pueblos surgen a una nueva vida, y, a la larga, consagran el derecho, inmanente en el hombre, de creer y pensar cuanto les plazca. El sentido rígido de la palabra *verdad* se enmollece. Ya no se tiene por verdadero lo que es patrimonio común y permanece invariable bajo el paso del tiempo. El más bello atributo de lo verdadero: la universalidad, desaparece; el valor de la palabra se apoca, quedando relativa, como algo tornadizo, ya que aquí es cierto, y allá, no; hoy lo es y mañana cambia y deja de ser lo que era.

Todavía dura la gesta de esta evolución del espíritu humano. No la engendró Descartes; la produjo el concurso de muchas causas que no es hora de mentar. Descartes fué quien primeramente le dió un racional fundamento. Tres siglos después de su aparición, viene al mundo, en tierras germánicas,

un genio magno, casi milagroso, que fortalece la tendencia subjetivista asentándola sobre más amplias y recias bases: Manuel Kant.

Kant no se cuida de urdir un nuevo sistema ni defender ninguno. Esto no le importa. Vuelve a las fuentes del conocimiento y, con ahinco, analiza el viejo problema, como si nada de él se supiese, planteándolo de una manera nueva y originalísima.

Como preliminar indispensable para abordar el estudio del conocimiento, se empezaba por el estudio psicológico de la inteligencia misma, y esto parecía cosa tan llana, como lo es para el fisiólogo comenzar el estudio de los movimientos de un miembro por el de las palancas óseas que han de ser movidas por los puntos de inserción de las fuerzas musculares; pues claro está que si desconoce las condiciones mecánicas del movimiento mal podrá saber cómo el miembro se mueve aun cuando tenga esos movimientos a la vista. La comparación, sin embargo, se juzga inaplicable al sujeto que piensa de las cosas según su modo de ser psicológico y al conocimiento lógico que piensa de ellas según deben serlo. Kant desvincula el problema fisiopsicológico del problema lógico; esta separación es en su tesis fundamental. Así parece debe de ser desde el momento que observamos que cada individuo piensa de las cosas según le parece; pero todos los indivi-

duos vienen obligados a pensar de estas cosas uniformemente cuando las piensan lógicamente, supuesto que la lógica, por serlo, excluye como su contrario todo lo que sea personal. Sea, pues, cual fuere el orden cronológicamente genético de que resulta la formación de la inteligencia; sea cual fuere el origen de los elementos sobre que se piense; sea como fuere la naturaleza de sus funciones, esto no interesa poco ni mucho al conocimiento lógico. La inteligencia *en función de conocer* se desenvuelve bajo el impulso de condiciones que nada tienen que ver con las condiciones que presidieron al desenvolvimiento de la vida psicológica.

La necesidad de distinguir entre lo psicológico y lo lógico se patentiza con observar la facilidad con que la mente, libre de disciplina lógica, acepta como términos de explicación, supuestos puramente dogmáticos. Así se venía creyendo, desde tiempo inmemorial, que conocemos las cosas que pueblan el ambiente por medio de las imágenes que nos sugieren los sentidos con las que nos las representamos. A poco que reflexionemos sobre el caso, nos será fácil descubrir que, para que vistamos estas cosas con las cualidades del sentido, lo primero que necesitamos saber es que esas cosas son. Hay aquí, indudablemente, un orden de prelación que no puede vulnerarse sin menoscabo del buen sentido. ¿Cómo vamos

a predicar de la campana el sonido que despide si empezamos por ignorar que haya campana? ¿Cómo revestir al objeto de colores si no empezamos por suponer *un sujeto* en este objeto? Para proceder a esta y otras operaciones ulteriores es necesario poner el substantivo como la condición lógica del conocimiento posible del objeto. De suprimir esta condición nos hallaremos en el caso de los filósofos que no se preocupan del problema lógico y, aceptando sin crítica el hecho psicológico, dan por cierto que en los objetos que se representan por mediación de los elementos sensoriales queda algo aparte de esta representación, y entonces os preguntaréis: ¿Pero cómo la mente puede saber de ese término extraño al conocimiento?; y si lo desconoce, ¿cómo puede predicarle los elementos sensoriales? ¿Cómo lo que está fuera de la mente puede ser representado si no se empieza por presuponerlo? He ahí, pues, una condición lógica sin la cual el hecho psicológico queda inexplicado.

Tan absurdo es referir las cualidades sensibles a su objeto sin presuponerle lógicamente un substantivo, como lo es pretender percibirlos sin presuponerlos emplazados en el espacio, por ser ese espacio otra condición lógica indispensable de la percepción posible. Psicológicamente nos hallamos con que proyectamos al exterior las imágenes visua-

les, las presiones tactiles, los sonidos; y si tratáis de explicaros cómo es que obráis así, no acertaréis a explicarlo; mas, si reflexionáis luego que ninguna de estas imágenes sería percibida si previamente no fuese proyectada al espacio, diréis entonces que la intuición del espacio se presupone lógicamente como la *conditio sine qua non* de toda percepción posible.

Hallamos formulado en la mente *prelógica* o puramente psicológica el principio causal, y mientras lo aplicamos y referimos a la espina que nos hiere el dolor que sufrimos, o al objeto sonoro el sonido que despide, todo nos parece claro; mas en cuanto nos proponemos concretar qué comprendemos con la palabra causa, qué con la palabra efecto y qué por el tránsito de causa a efecto, la obscuridad nos rodea y nos envuelve. No sabemos cómo ni por dónde nos vino ese conocimiento, ni cuál sea su valor, ni por qué lo aplicamos, ni en qué sentido lo hacemos. Concebís la causa como un agente que surte efecto, y al reflexionar cómo es que lo concebís así no acertáis a descifrarlo. Veis el tránsito de un movimiento a otro; el de la ráfaga violenta que levanta oleadas sobre la superficie de las aguas, por ejemplo; veis la sucesión invariable y constante de un fenómeno a otro: la luz pura y su descomposición al atravesar un prisma. A pesar de que el sen-

tido no os pone a la vista mas que el tránsito, vuestra razón concibe algo más que lo que ven los ojos: la necesidad de que la ráfaga levante oleadas; la necesidad de que la luz, al filtrarse a través del cristal, despliegue sus colores. ¿Cómo se llegó a la comprensión de esta sucesión forzosa? Si decís que es la presión del viento la que levanta el agua, os limitáis a exponer lo que comprendéis, y no se trata sino de explicar cómo es que lo comprendéis así. Sólo al ascender del hecho psicológico a su comprensión lógica os penetraréis de cómo es que entre la causa y el efecto concebís una sucesión forzosa. Advertiréis entonces que la presión que ejerce el viento sobre las aguas ha sido puesta como el antecedente de un consecuente, como la condición lógica de *un conocer nuevo* del que resulta el conocimiento del efecto de manera tan invariable y constante que no puede ser formulado de otra. Mirando fuera de la mente no se percibe mas que la sucesión de una y otra visión; mirando adentro, la mente os la muestra lógicamente encadenada precisamente por el orden de sucesión que ha establecido entre la presión y las olas, entre la luz y su descomposición. Prescindid de esa visión interior que así os la muestra y, ateniéndoos a lo que arroja de sí la mente psicológica, concebiréis el oleaje como efecto de una causa, y esta causa se os pre-

senta como un principio inescrutable, como *algo que hace* por virtud oculta o por obra de magia cuanto aparece.

Cuando no pasamos de la corteza del conocimiento y nos atenemos a lo que en la mente hallamos psicológicamente formulado, nos parece que el valor de ese conocimiento está en lo formulado, y así es cómo, con la mayor ingenuidad, creemos que las cualidades sensibles nos dan a conocer las cosas que visten, que las vemos en el espacio en que están, que las causas producen sus efectos, explicando la comprensión por lo comprendido; mas, cuando advertimos que no es posible atribuir las cualidades del sentido a las cosas sin haber adquirido el conocimiento de que estas cosas son, que no percibimos el espacio por los objetos, sino los objetos por el espacio en que están emplazados; que no conocemos la causa por sus efectos, sino por el nexo lógico que vincula la sucesión de causa a efecto, caemos en la cuenta, y no sin asombro, de que procedemos al revés de como debiéramos hacerlo. Explicar por *el objeto conocido* el conocimiento no es explicarlo: es dejarlo como está. Aquí lo que importa no es saber *qué conocemos,* pues esto ya lo sabemos psicológicamente: lo que nos urge es saber *cómo lo conocemos o cómo se llegó hasta ahí*, según dijo Kant al definir el dogmatismo; de otra manera

queda borrosa y vaga la significación de lo que hallamos psicológicamente formulado en la mente, y con ella su verdadero valor. Importa, pues, plantear, como problema aparte, el problema del conocimiento lógico.

Sea como fuere el origen y la naturaleza del contenido psicológico de la mente, ello es que no se puede llegar al conocimiento uniforme, necesario, universal, en suma, al conocimiento lógico, sin que se desenvuelva dentro de ciertas y determinadas condiciones. Por el método fisiosicológico lograremos describir cuáles son los elementos integrales de un proceso dado, cuál sea el orden genético en que son dados, cómo se combinan o adunan unos con otros, cómo de su suma o de su síntesis mental resulta el estado complejísimo que se acusa en la conciencia en forma de hecho psíquico; lo que no descubriremos por esta vía son las condiciones que prefijan el desenvolvimiento del proceso lógico, la filiación de unos términos a otros, la claridad o la incertidumbre que se experimenta al pasar de unos a otros. Para descubrir cuáles sean y cómo sean estas condiciones, precisa observarlo atentamente, y esto es lo que hace Kant al estudiar las condiciones en que se desenvuelve el conocimiento matemático, el conocimiento físico y físico matemático, y al demostrar, apurando la crítica, que fue-

ra de estas condiciones, estas ciencias ya no son posibles.

Como no llevo el propósito de hacer de estas lecciones un cursillo de filosofía kantiana, me limitaré a fijar su punto de vista crítico y doctrinal, según hicimos en la lección anterior con la filosofía griega, con la escolástica y con Descartes, proponiéndonos examinar luego el valor de su crítica y el de su doctrina.

Fijad vuestra atención en que para conocer geométricamente del espacio para nada necesitáis saber cómo fué formulada psicológicamonte la idea del punto, la idea de la contigüidad de estos puntos, la idea de la línea, la idea de un espacio limitado por dos líneas intersacadas en un punto común, la del espacio comprendido entre dos líneas convergentes, divergentes o paralelas, la idea de las superficies o de las distancias: lo que necesitáis es tenerlas, y no las tendríais, ni cabría definirlas, si la intuición pura del espacio no fuese dada como la condición lógica de su comprensión. No preguntéis cómo se formuló esta intuición replanteando otra vez el problema fisiopsicológico. Sean los que fueren sus orígenes, ello es que no cabe conocer del espacio con orden lógico sin que se presuponga esta intuición como una condición, no de nuestros conocimientos espaciales, sino del *conocer mismo del espacio*

como régimen o ley de su desenvolvimiento posible. Si nada, pues, cabe pensar acerca del espacio (Kant distingue entre *pensar* y *conocer*) sin la intuición, claro está que es puesta como una condición *a priori* del conocimiento especial.

Se ha argumentado a Kant en este punto que si esta condición es dada *a priori* debe considerarse innata. Los que así arguyen se salen del punto de vista kantiano. Ni es, ni no es innata. Esta cuestión está fuera de lugar. Cuando veis que la velocidad del cuerpo que cae se acelera con el cuadrado de los espacios que recorre, vosotros no os preguntáis si se acelera en virtud de una propiedad innata o en virtud de otra cosa: os limitáis a consignar el hecho, y nada más. Pues eso mismo consigna Kant al afirmar que es condición lógica de todo conocimiento acerca del espacio la intuición pura, porque ello está en la naturaleza de *ese conocer* conforme lo demuestra la revisión crítica a que somete ese aspecto del conocimiento humano.

Lo que os digo respecto del espacio aplicadlo de la misma manera a todas las condiciones a que obedece el desenvolvimiento del conocimiento lógico. Llegáis a la comprensión del objeto anteponiendo como condición de esa comprensión un *sujeto* en este objeto como el soporte de las cualidades sensibles que le predicáis, y esa condición lógica es

indispensable para llegar a esa comprensión. Dirán los que confunden lo lógico con lo psicológico que si esa condición es dada *a priori* en *el conocer objetivo*, el ser, la realidad, la substantividad, como se quiera llamarlo, es innato en la mente; pero Kant no va tan lejos como han ido otros; sin prejuzgar de estas cuestiones ulteriores que cabe plantear, y otros han planteado, efectivamente, se limita a hacer constar el hecho de que no es posible conocer del objeto si como condición previa de ese conocimiento no se empieza por atribuirle un substantivo, como no es posible en ningún caso saber cómo conocemos, cuando conocemos, sin anteponer el antecedente o la suma de antecedentes de que se desprende la nueva comprensión como de su condición lógica natural.

La mente *prelógica* o puramente psicológica y la mente lógica eran mantenidas en una vaga confusa indistinción. Kant las separa, y las separa al proponerse, como un problema nuevo, explicar el conocimiento. Psicológicamente sabemos mucho; pero por ignorar cómo hemos llegado a saberlo desconocemos los fundamentos de derecho en que se apoya esa *sabiduría preformada;* prestamos un fácil asenso a lo conocido y no sabemos en virtud de qué se lo otorgamos; edificamos como sobre arena al soltar el discurso y edificar sobre la base

de estos conocimientos, porque, como no los hemos valorado debidamente, unos los interpretan de un modo y otros de otro, dando con ello lugar a concepciones opuestas y a discusiones interminables. Por no haber unificado el sentido de los primeros puntos de partida, nos hallamos en la aflictiva situación de quien usufructúa una hacienda sin poder legitimar sus derechos posesorios. Así como cuanto éste ordena es arbitrario por serlo independientemente de la ley que consagra y ampara el derecho de ordenarlo, así debe estimarse arbitrario todo cuanto se funda en conocimientos que no estén debidamente garantizados mediante la exposición de las condiciones lógicas por cuya virtud fueron formulados. Hablaremos del espacio, del tiempo, del movimiento, de la causalidad, de las magnitudes, de esas vastísimas síntesis formuladas en la mente psicológica y englobadas en una muchedumbre de conceptos mejor o peor definidos, y mientras desconozcamos las condiciones lógicas que delimitan su extensión y definan su naturaleza, no alcanzamos a uniformar el pensamiento humano, porque cada cual lo vacia en moldes distintos; mas en cuanto hayamos unificado, por el esfuerzo lógico, el contenido de los conceptos y la naturaleza de las intuiciones, nuestros juicios analíticos, con ser tan múltiples y variados, se

formularán como acordes armónicos por desprenderse de unas mismas síntesis, conquistándose con ello una manera rígida de discurrir cuyas conclusiones se captarán el asentimiento universal. Así es cómo se creará *la teoría de la ciencia.* Indudablemente cuando discurrimos científicamente discurrimos de muy distinta manera de como discurrimos personalmente. Explicar a qué condiciones obedece esa manera impecable de discurrir es formular la teoría del conocimiento lógico. Kant acomete la ardua empresa, no con ánimo de fijar las normas o reglas a que obedece el buen pensar a la manera de una preceptiva literaria o ética, sino con ánimo de descubrir las condiciones que propulsan al conocimiento lógico, las leyes a que obedece su desenvolvimiento y son régimen de su vida. Para conseguirlo examina introspectivamente, con una tenacidad analítica a la que no escapa un hilo de la compleja trama, que se presupone en la mente para que sea posible el desenvolvimiento del conocimiento matemático y físico, que se presupone para que la inteligencia pueda llegar al conocimiento estable del objeto, y lo que así se presupone universal y necesariamente es lo que preestablece como condiciones del conocimiento lógico.

Si se nos pregunta ahora si la mente del matemático debe ser tal como Kant la concibe para llegar a

las conclusiones a que llega y organizar la doctrina de su ciencia, resueltamente y sin ninguna clase de reservas mentales contestaremos que sí. Cuantos mantengan su espíritu abierto a la visión de las cosas claras han de reconocer lealmente que el desarrollo de esta ciencia sólo es posible dentro de las condiciones que le prescribe; que no es posible entramar unos enunciados de otros mas que filiándolos lógicamente. Algo semejante, ya que no es exactamente igual, cabe decir de la lógica que preside al desenvolvimiento de la ciencia experimental. Kant, anticipándose a su tiempo, lo expuso respecto a la ciencia física. Sin asombro de su parte vería hoy, cómo, sin ser matemática pura, tiende a refundirse en ella y adopta su lenguaje. Y es que Kant tuvo la intuición clarísima de que el alma de la ciencia experimental en nada se parece al alma de la ciencia empírica, aunque con ella debute modestísimamente. Ella no se preocupa de acoplar hechos para clasificarlos y archivarlos luego; su objetivo es muy otro. Ante el hecho empírico, ante ese hecho insólito que aparece y desaparece sin que se sepa cómo, se plantea el problema de su reproducción por medio del experimento, y para llegar al experimento se necesita poner las condiciones a que el hecho responde. Pues bien: estas condiciones, las más de las veces, antes son vistas por una visión

central que por los ojos, lo que arguye que ellas son producto de procesos lógicos, de ese trabajo interior que las presiente al elaborarlas en las soledades de la conciencia. Si acontece que no se acierte con ellas, el hecho queda suelto, y en sentir de Pasteur *los hechos sueltos más estorban que ayudan al progreso científico*. Hasta cuando la casualidad favorece, *favorece a los que lo merecen*, según la bella frase de Ducloux. Todo lo cual depone en favor de la tesis de que la ciencia se organiza y avanza por obra de procesos lógicos, *pensando siempre,* como dijo Newton, pues la verdad no nos entra de súbito y por sorpresa por los ojos (que la ven y no lo advierten), sino que viene de eso más alto que en nosotros discurre. Mas para que así pueda la mente discurrir y presentir lo que los sentidos han de comprobar, precisa organizarla o educarla de modo que el razonamiento lógico pueda desenvolverse fácil y libremente, como, en distinta esfera, se desenvuelve el razonamiento matemático. Faltando esa preparación y el fuego divino que propulsa la investigación, nos quedaremos con *esas mentes psicológicas* que por no saber razonar todo lo fían al trabajo manual y a la riqueza instrumental en espera siempre de que los descubrimientos les salgan al encuentro de improviso. De ese período de preparación mental, indispensable para crear al in-

vestigador audaz y fecundo, nuestro Cajal ha escrito como nadie ha escrito. Si alguno de vosotros no le ha leído, le aconsejo que lo lea y lo medite, y las horas que en ello invierta serán las más aprovechadas de su vida.

De esos ligerísimos apuntes colegiréis que aquella *pasividad receptiva* que preconizaba el antiguo empirismo para la formación de la ciencia, no reza con la ciencia experimental. Entre el modo de pensar del investigador y el del matemático existen muchos puntos de contacto, una analogía que raya con la identidad cuando una ciencia alcanza la plenitud de su desarrollo, como ocurre en nuestros tiempos con las ciencias físicas. Nada más cierto que el físico estaría incapacitado para razonar y, por tanto, para crear la ciencia si no dispusiese de la concepción lógica de un permanente, de las magnitudes intensivas y extensivas, de las masas, de la sucesión, de la causalidad, de la posibilidad, y en este sentido lo que Kant fija o preestablece como condiciones lógicas del posible razonamiento físico es tan exacto como cuanto preestablece como condiciones del razonamiento matemático.

Mas Kant no se detiene ahí; pasa más allá. Lo que en su sentir uniforma el conocimiento científico, dándole un valor universal, son las condiciones lógicas que informan el desenvolvimiento de la mente supo-

niendo que con ellas basta para formular lo necesario y lo universal, es decir, la ciencia. Hay, pues, que distinguir *la crítica kantiana de la tesis kantiana*, por ser dos cosas muy distintas, aunque se las englobe en una sola. Con demostrarse que el geómetra necesita de la intuición pura del espacio para razonar científicamente acerca del mismo, no queda demostrado que sea una condición subjetiva de su comprensión; con demostrarse que el físico necesita un arsenal de recursos lógicos para crear su ciencia, tampoco queda demostrado que esos recursos pro cedan de una mente situada más allá de la mente psicológica que los saque de sí misma; lo uno no implica lo otro. Queda por discutir si conocemos realmente tal como lo explica Kant o si conocemos de otra manera, pues la tesis no resulta justificada de la crítica.

Con una prolijidad que no hallaréis, por cierto, ni en Kant ni en sus comentadores, me he esforzado en poneros de manifiesto que precisa distinguir la mente puramente psicológica de la mente lógica. En la primera hallaréis formulada una suma de conocimientos de los que no sabéis cómo y de qué manera lo fueron, y, a pesar de esto, su significación es clara y es terminante cuando los tomamos tales como fueron formulados, sin mezcla de razonamientos que los vicien, alteren o perturben. Todos

sabemos que los cuerpos son más o menos densos, lo que es presión, lo que es dureza, elasticidad; lo que no sabemos es cómo lo sabemos. Todos sabemos que proyectamos nuestras imágenes a un sitio del espacio, en el que reside una cosa que por ellas es representada, y sabemos a la vez que ellas no brotaron espontáneamente del sentido, sino que responden a una acción. Así lo hallamos formulado en la mente psicológica mucho antes que sobre ello se aventurase explicación alguna. Convengamos en que estos conocimientos son ilógicos. Lógico es lo que proviene de un antecedente, lo que se enlaza con los términos de una serie; ilógico es lo suelto, lo que no es posible filiar, lo que es espúreo. Así, el físico estima lógico el eco cuando comprende que se desprende de las ondas de retorno que emite la superficie reflectora; mas cuando el eco repite el sonido sin que se conozca el antecedente a que responde, el eco es ilógico. Pues así son los hechos psicológicos. Ellos aparecen, desaparecen y vuelven a reaparecer como por artes mágicas; en ellos está contenido el conocimiento de la densidad, de la dureza, de la presión, de la elasticidàd, del espacio sensible, de la realidad exterior, de la causalidad, y todos estos conocimientos, sumados a los que faltan, son ilógicos, porque no sabemos de qué antecedentes deben filiarse, de qué condiciones hay que vincularlos. Y en

ese estado viene Kant y nos dice que estas condiciones residen en el sujeto que los conoce y al conocerlos los filia unos de otros por medio de los juicios, por una serie de conceptos jerárquicamente subordinados, por medio de las intuiciones, y esos juicios, esos conceptos y esas intuiciones se desprenden de la naturaleza de la mente misma que se aplica sobre lo psicológico, y lo conoce lógicamente de conformidad con ellas y con absoluta independencia de sus orígenes y de como sea.

Tal es la tesis. Ella es formulada después de una preparación crítica con la que se demuestra irrebatiblemente que los hechos que se agrupan en torno de una teoría con la finalidad de explicarlos, así como el cuerpo de doctrina que denominamos ciencia, no es más que una organización lógica de una clase dada de conocimientos, producto de la trabazón íntima, necesaria y universal que entre ellos se establece. Y esto es verdad, pues así es la ciencia. Mas Kant explica luego que esa trabazón lógica con lo que se organiza la doctrina científica se lleva a cabo en virtud de condiciones internas, inmanentes en el sujeto cognoscente, y frente a esa tesis se levanta otra que también aspira a conocer lógicamente los hechos psicológicos, pero no en virtud de condiciones internas presupuestas en el sujeto, sino mediante el conocimiento de las condiciones exter-

nas que presidieron a su formación y de las que se originaron. Una y otra convienen en que se impone la necesidad de formular la teoría de la ciencia explicando cómo se llega a uniformar el conocimiento; una y otra discrepan al explicar cómo se uniforma. Esa discrepancia es honda y es vital. Como muestra os presentaré algunos ejemplares que os la pongan de manifiesto para que podáis juzgar vosotros mismos.

Hallamos formulado psicológicamente el hecho de que a los objetos les atribuímos un substantivo, y como no nos explicamos cómo lo ha sido, por desconocer las condiciones que así lo formularon, ahí está en la conciencia diciéndonos que sí lo hay, sin que sepamos en qué funda su afirmación. Por presentarse el hecho suelto es ilógico, pues no me cansaré de repetiros que lógico quiere decir que procede de antecedentes, e ilógico lo que está falto de ellos.

Supongamos ahora que fijamos la atención en que cuando tenemos sed experimentamos la ausencia de una substancia que el organismo reclama en forma de necesidad imperiosa; fijemos también la atención en que esa necesidad se extingue cuando ingerimos agua. Concluímos del experimento (bien veis que éste es un experimento como otro cualquiera) que en el agua hay una cosa, un algo específico que, si se acusa ante los ojos por su transparencia, ante el

tacto por su frescura y fácil penetrabilidad, ante el oído por su peculiar sonoridad, subsiste en sí mismo independientemente de esas cualidades sólo por contener aquello que restituye al organismo lo que le falta y demanda por la voz de la sed. Lo que indicamos del agua cabe hacerlo extensivo a toda clase de alimentos (1). Por ahí empieza el conocimiento de lo externo. Antes conocemos las cosas (que luego llamaremos objetos a medida que nos las representemos debidamente) por la substantividad o la realidad que hay en ellas, que por las cualidades sensibles con que nos denuncian los sentidos su presencia.

Henos, pues, ante un hecho que aparecía suelto en la conciencia, y como suelto ilógico, que es explicado lógicamente en cuanto es puesto en relación con los antecedentes o condiciones fisiológicas de que se origina. Kant no lo relaciona con esas condiciones, sino con una condición lógica de la mente que se impone como una necesidad *del conocer objetivo*. La naturaleza del conocimiento cambia radicalmente, según consideremos el hecho desde el punto de vista kantiano o desde el punto de vista experimental. En el primer caso, la mente no conoce del

(1) Véase *La experiencia trófica,* cap. IV de LOS ORÍGENES DEL CONOCIMIENTO: R. Turró.

hecho psicológico, sino de lo que está infuso en ella y se aplica con motivo de la representación; en el segundo, conoce de lo que ha sido formulado psicológicamente por la experiencia mediante el descubrimiento de las condiciones externas que así lo formularon. En el primer caso, la necesidad y la universalidad del conocimiento de lo real, nos viene impuesta desde la mente misma y a esa imposición la estimamos lógica por obligarnos desde el sujeto mismo; en el segundo, es la mente la que viene obligada universal y necesariamente a atribuir a las cosas un substantivo, y cuando conocemos las condiciones que así la obligan decimos que el hecho es lógico, sin que esta lógica sea como la kantiana, ya que no obliga desde la mente, sino desde el objeto mismo.

Opongamos a la tesis kantiana del espacio la tesis experimental del espacio, y veamos, por el mismo estilo, cómo cambia la naturaleza del conocimiento y el aspecto de lo que llamamos lógica, según se explique por condiciones externas o internas.

Observa Helmholtz que la visión se acorta en los afectos de paresia en ciertos músculos motores del globo ocular. Los picapedreros que la padecen, en vez de dar con el martillo en el bloque se pican la mano; mas poco a poco enmiendan el error reforzando la inervación de los abductores internos hasta

que la imagen es proyectada sobre el sitio donde realmente reside el objeto. La observación es muy instructiva. Por ella vemos que la imagen es proyectada a mayor o menor distancia, según se debilite o refuerce la inervación psico-motriz; por ella barruntamos con fundamento que de no existir esa función quedaría confinada en el fondo de los ojos y seríamos ciegos a pesar de la integridad fisiológica de la sensibilidad óptica. Esto precisamente es lo que pasa con los recién nacidos y con los ciegos de nacimiento que recobran la visión por una intervención quirúrgica; tienen ojos y no ven, porque ver no es sentir la imagen, sino proyectarla, y no saben proyectarla por ignorar cómo han de fijar los ojos sobre lo que emite la luz, cómo han de regular la convexidad del cristalino de modo que sea la luz emitida de un punto la que hiera diferenciadamente la retina. Por carecer de estas experiencias les faltará también el conocimiento del espacio visual. La elaboración de estas experiencias obra es de un ejercicio asiduo que sólo se suspende durante el sueño. Se inicia con la fijación de ambos ojos, que empezaron por girar incoherentes dentro de la cuenca orbitaria, y con sólo esa fijación ya el elemento fotoscópico es visto fuera de los ojos, aunque muy cerca de ellos; después, a medida que esa fijación es mejor coordinada y se adquiere la aptitud voluntaria de reforzarla, la fo-

toscopia retiniana es proyectada progresivamente a una mayor distancia, siempre sobre un plano paralelo al plano frontal; se aprende luego a volver los ojos en el sentido de la luz que pasa, y poco a poco, día tras día, mes tras mes, acumulando experiencias de movimiento, que la memoria conserva, se llega a conseguir ese prodigio que llamamos *acomodación visual.*

Aunque en el estado actual de nuestros conocimientos sea algo más que difícil explicar las fases de que genéticamente resulte la percepción visual, ello es que estamos absolutamente ciertos de que se forma con el ejercicio incesante de la inervación psico-motriz que adquiere el dominio voluntario de los músculos motores del globo ocular y el dominio del músculo ciliar, que es el músculo sabio por excelencia, y con saber esto, a ciencia cierta conocemos ya los antecedentes a que responde la formación del espacio visual. El hecho visual, el hecho psicológico que hallamos formulado ilógicamente, se nos presenta ahora de una manera lógica en cuanto lo vinculamos en las condiciones externas a que responde, aun cuando quede por ahora algo borroso el mecanismo con que se van poniendo sucesivamente estas condiciones y enlazándose unas con otras. Por ellas alcanzamos a comprender que, a fuerza de ensayos y acumulando experiencias, las imágenes son

proyectadas al sitio en que realmente están los objetos; que los puntos en que estos objetos terminan, y desde los cuales reflejan la luz, son puntos reales de este objeto, que de su contigüidad resulta la configuración o su forma real.

Explicado el hecho psicológico visual por la suma de condiciones externas que determinan la proyección de la fotoscopia retiniana, no diremos ya que el espacio se presupone a la posibilidad de esa proyección, pues claramente descubrimos que ese espacio se va formando con la proyección misma, de una manera tanto más cabal y perfecta cuanto mayor sea el dominio de la acomodación. Sólo cuando separamos el hecho psicológico de sus orígenes fisiológicos, nos hallamos en presencia de una suma enormísima de percepciones visuales, todas ellas emplazadas en el espacio; frente a frente de un sentido que reacciona ante la excitación, y a pesar de que esta excitación no determina mas que luz o color, esa luz y ese color aparecen en la facultad sensible proyectados al espacio. Si nos preguntamos por la condición de esa proyección, como por primera vez se lo preguntó Kant, diremos entonces, inspirándonos en la evidencia introspectiva, que esa condición es puesta por el sujeto como el medio de que dispone para poder percibir. Examinaremos entonces las cinco razones que aduce Kant en la *Crítica de la*

razón pura en demostración de que el espacio es dado originalmente en la mente, y comprobaremos, en efecto, que siempre es dado en ella como una condición presupuesta, ya que resulta verdad que nada de cuanto es concebido en el espacio lo sería sin el espacio mismo. Mas no desuniendo lo psicológico de lo fisiológico, y estudiando atentísimamente los orígenes de la formación del espacio, comprobamos que, sin las experiencias de movimiento que excentran las sensaciones, no lo serían y, por tanto, ni serían entonces percibidas, ni nada de cuanto concibe la mente como exterior podría serlo. Kant no se pregunta cómo es que la mente exterioriza cuanto conoce objetivamente. Como si el hecho careciese de precedentes experimentales, da por supuesto que la condición del hecho reside en el sujeto mismo como el medio de que dispone para llegar a la percepción de los objetos, y así es como estima subjetiva una condición que, estudiada desde otro punto de vista, estimaría externa.

Como Kant atribuye a los objetos una realidad independientemente de como esa realidad ha sido formulada por la experiencia psicológicamente, razón por la cual supone que es puesta por el sujeto mismo como una condición lógica de su conocimiento posible; como supone que la exterioridad del conocimiento depende de otra condición subjetiva que

lo muestra emplazado, con absoluta independencia de las experiencias motrices que lo hayan emplazado, así considera que cuanto es dado en la mente psicológica, sin que sepamos cómo, debe ser reducido a conocimiento científico (explicando lo que de sí mismo no se explica), independietemente de las condiciones objetivas o externas que lo formularon, y sí únicamente por la virtud de las condiciones lógicas de que está dotado el sujeto cognoscente. Esas amplias, vastísimas síntesis que el análisis descubre en la mente y que son como las cuencas donde se deposita lo que el concepto asume de sí bajo la forma de comprensión única; esos juicios, cuyo sujeto es siempre una expresión sintética, y cuyo predicado el análisis arranca de otra síntesis, son clasificables y reductibles a universalidad y a necesidad bajo la acción del discurso lógico, con absoluta independencia de las condiciones externas que impusieron a la mente psicológica los elementos de que estos conglomerados mentales resultan. «No os preocupéis, se nos dice, de cómo se haya formado en el cerebro la representación del espacio; ateneos a la representación misma, y esto os bastará para ser geómetras; no os preocupéis de cómo haya sido formulada psicológicamente la idea de ese permanente físico que concebís, por ejemplo, siempre el mismo en el agua vaporizada, en el agua líquida y en el

agua congelada; ni de cómo ha sido formulada la idea de la densidad, de la presión, de las magnitudes volumétricas, de las resistencias, etc., porque lo que importa es tenerlas para que el sujeto cognoscente pueda montar la ciencia experimental trabando lógicamente unos términos con otros por eficacia de impulsos inmanentes.»

Otra voz se levanta contra estos asertos, hablándonos en sentido opuesto. «Preocupaos, ante todo, de descubrir las determinantes externas a que obedece la formación de los hechos que halléis preformulados en la conciencia, porque el conocimiento de estas determinantes os dará la clave de cómo son y os capacitará para su reproducción siempre que os convenga. Si el tiempo pasa y no acertáis a explicar a qué condiciones responden ciertos hechos que halláis formulados universalmente en la conciencia, pensad siempre que estas condiciones existen aunque no se encuentren, porque la inteligencia no las inventa, sino que responde siempre *a aquello otro* de que puede conocer y de que debe conocer únicamente si de verdad aspira a la universalidad. Ni aun de aquellas experiencias *hechas en el pensamiento* de que os habla Galileo debéis creer que es la mente la que de sí misma las formula. Ellas responden a imposiciones objetivas que desconocemos, y hay que tener una conciencia tan clara de lo

que ignoramos como de lo que sabemos, que sólo así dejaremos de ser aventureros. No creáis que el principio de inercia se haya creado por sí solo y por obra de magia espiritual; no creáis que esos teoremas geométricos que se enlazan unos con otros inquebrantablemente nazcan de propiedades inmanentes en la facultad cognoscente; más inquebrantables son las experiencias sobre que aquél y éstos se basamentan que los lazos que entre sí los unen, con ser broncíneos estos lazos. Tomad siempre como punto de partida de todas vuestras investigaciones el principio fundamental de que la inteligencia sólo conoce de lo que le es sugerido, y que explicar lo conocido es referirlo a las condiciones externas que así lo sugirieron. Como no acertéis con ellas, nò os entreguéis a las anticipaciones de una razón anhelante; miradlas siempre con desconfianza, y esperad, esperad siempre, que es el tiempo el que hace la verdad, como el sol y el ambiente maduran los frutos.»

Y henos aquí con dos modos distintos *del conocer lógico*. Por uno, la ciencia se estructura y organiza en virtud de condiciones internas presupuestas en el sujeto cognoscente; por otro descubriendo, las condiciones externas de las que el conocimiento científico surge. ¿Por cuál de los dos hay que decidirse? Este es el problema que queda abierto a la investigación.

III

Sabemos, como una verdad de hecho, que en los cuerpos existe una cosa real.—Por la experiencia sabemos que esta cosa impresiona los sentidos.—A qué llamamos experiencias.—Cómo entiende la experiencia la doctrina empírica del conocimiento.—Cómo la entiende Kant.—Problema por resolver de la experiencia que Kant no resuelve.—Qué linaje de hechos toma por experiencias la doctrina empírica del conocimiento.—Naturaleza de la verdad empírica.—La existencia de esta verdad demuestra que la forma del pensamiento humano no es siempre lógica, como Kant pretende.—La doctrina empírica no explica cómo se impone la experiencia en el sujeto.—No explicándolo toma por experiencia lo que subjetivamente lo parece.—La doctrina empírica del conocimiento es el principio de una teoría positiva.—La reacción motriz del sujeto hacia el objeto reproductora de la impresión.—La percepción es un recuerdo.—Ese recuerdo puede ser verdadero o falso.—Proyecciones viciosas del sentido visual.—Visión del movimiento aparente y del movimiento real.—Visión del relieve natural y del relieve estereoscópico.—Ilusiones del sentido del tacto.—Sentido estricto de la palabra *experiencia*.—Resumen y conclusión.

En el conocimiento de los cuerpos del mundo que nos rodea, distinguimos cosas situadas en un lugar preciso del espacio, y las imágenes que nos las representan. A las cosas las llamamos *rea-*

lidades y quedan donde están de modo permanente, sean o no representadas; las imágenes de origen sensorial por las cuales nos las representamos constituyen los medios de que disponemos para conocer su presencia. Tocamos un cuerpo, y el contacto nos revela la existencia de una cosa que en sí misma nada tiene que ver con ese contacto que nos informa de su presencia. La luz desprendida de una estrella, que tarda años en actuar sobre nuestra retina, también nos descubre que allá en lo alto hay otra cosa que no existe porque la vemos, sino que la vemos porque ya existía.

Los filósofos han dicho cosas muy buenas, bien que entre ellos haya quien dijese algunas muy peregrinas. La más audaz de todas ellas es la de que se puede dudar que exista la realidad en el mundo que imaginamos, ya que no podemos explicarnos cómo sabemos que exista. Anteponer la fuerza del razonamiento lógico a la del hecho que se impone firmemente no acredita de buen sentido humano. El hombre que dice: «Esto no es posible que así sea, porque no se explica que sea de ese modo», se halla inspirado y trastornado por un movimiento de soberbia. Los hechos serán siempre hechos, se expliquen o no. Explicar una cosa es dar razón de su existencia; de lo que se infiere que el conocimiento de ella estaba ya en la mente antes de hallar

la razón de su ser, y si no estuviese no se buscaría. El conocimiento de la realidad está en la mente, y riámonos de los que digan que cabe dudar de ella sólo porque no se explica. Este lenguaje no es sincero; nadie duda de la realidad que le rodea.

Kant señala orígenes metafísicos al conocimiento de la realidad exterior. A su tiempo ya examinaremos si estos orígenes son metafísicos o nacidos de la experiencia como todos los demás. Limitémonos por ahora a exponer el hecho sin tratar de explicar las experiencias de que surge. Aunque desconozcamos los orígenes de este conocimiento, es innegable que hay que admitirlo como una imposición interior a la que no es posible sustraerse; todos sabemos (y lo sabemos por experiencia) que esta realidad o esta cosa que está fuera de nosotros impresiona los sentidos. El hombre viene aceptando desde que el mundo es mundo, que los conocimientos inmediatos que nos sugiere la percepción externa nos vienen impuestos de fuera del intelecto, y no somos libres de pensarlos de otra guisa que como ellos se nos imponen. Nadie puede dejar de creer que un peso es igual o desigual a otro; que la dureza de los cuerpos varía según ellos sean; que sus colores y el sonido por los que los reconocemos y diferenciamos, su olor y su gusto, la forma en que se nos muestran, son percepciones enlazadas con

un algo que condiciona su formación, queramos o no; esta condición nos obliga. A nadie reconocemos potestad para percibir las cosas distintamente de como nos sentimos obligados a verlas; menospreciaríamos o compadeceríamos al que se envaneciese de encontrar dulce la sal y salada la miel, de ver plana la esfera, de orientar el sonido a un sitio distinto de donde llega. Todos vivimos sometidos a esta condición externa, sintiéndonos bien hallados con ella. El objetivismo toma esta obligación como base y raíz de la teoría del conocimiento. Creyó siempre, con leves o más grandes variaciones, con un criterio más o menos extremado, que en nuestras percepciones del mundo existe indefectiblemente un factor o elemento sugerido por los sentidos del todo impersonal o independiente de la voluntad que nos viene impuesto. A esta imposición, que no podemos modificar, que no trae sombra alguna de pecado, que siempre se repite del mismo modo dentro de iguales condiciones, se la llama *experiencia*. En todo tiempo se reconoció que lo que más esencialmente caracteriza la experiencia es que se nos imponga, y esto le da un valor universalísimo y la hace indiscutible y bien acogida de cuantos lealmente le rinden acatamiento. La obra del humano pensar es tanto más fuerte cuanto mejor se acomoda a lo que desde fuera se le impone.

CAPÍTULO III

No hay quien dude con verdadera duda que los sentidos no reaccionan espontáneamente, ni que obedezcan a excitaciones internas, sino en circunstancias excepcionales; todos saben que responden a la acción de una cosa que se halla fuera de ellos, y que si esta acción —hipotéticamente— se suprimiera quedarían sin reaccionar. Nace este hecho de una serie de experiencias que principian con la vida y no se interrumpen hasta que la vida acaba. Cada vez que el sentido se acomoda a su excitante natural, la nota impersonal reaparece, y reaparece la que apetecemos, la deseada. Si este excitante actúa pasivamente sobre el sentido, reaparece también su efecto adecuado, independientemente de la voluntad; si, por otra parte, sustraemos los sentidos de su acción, dejan de reaccionar. No necesitamos de más para dar por demostrado experimentalmente que las reacciones sensoriales están ligadas a la determinante que las impone.

En el hecho escueto convienen todos; pero se inicia una estrepitosa divergencia de pareceres cuando se pretende fijar el modo de entender esta imposición externa. Al parecer, todo el mundo está conforme con la significación de la palabra *experiencia*, como si todos la entendiesen de la misma manera; sin embargo, hay quien lo usa en un sentido y quien lo aplica de otro, aunque nadie hable de esto; pero

hay que puntualizar cómo lo entienden unos y cómo lo exponen y explican otros.

La escuela empírica pretende que no se ha de aceptar como experiencia sino aquello que se impone al sentido de una manera impersonal, concepto universalmente admitido por cuantos cultivan las ciencias de observación; pero, al tratar de exponer cómo se formula en la mente lo que se impuso al sentido, o cómo adquirimos su conocimiento, las doctrinas de unos y otros divergen extraordinariamente. Elijamos, como ejemplo demostrativo de esas divergencias, una de las experiencias que nos dan a conocer el cinabrio. Tiene este cuerpo color propio y característico con variados matices. Se dice que la formación de este conocimiento depende de una acción desprendida del cinabrio que, en fuerza de repetirse, ha cincelado la imagen de esta cualidad óptica; y como siempre produce este mismo efecto, con leves variantes, cuando de nuevo se nos presenta, lo recordamos y, por tanto, lo reconocemos. Como se ve, no se trata aquí sino de una imposición externa y de una conmemoración generada por la repetición de unos mismos actos.

Así razona la escuela empírica la naturaleza y formación de dicha experiencia. Veamos cómo la razonaría Kant si aplicase su doctrina a este ejemplo: «Nosotros —diría— no podemos vincular el color

del cinabrio sin que brote en el entendimiento la luz de una concreción real, de un sujeto del juicio del que predicamos una realidad que le es pertinente. Diez, veinte, cien veces se ha ofrecido este color a la retina, y cuando lo advierte el intelecto le pone o añade de sí mismo un algo del que queda vinculado. ¿Cuándo lo advierte? ¿Cuándo es percibido el color y se formula el juicio elementalísimo de que hablamos? Fráguanse en la retina diversos colores, y de entre ellos uno fué discriminado por una de las categorías del entendimiento: la cualidad; y como esta categoría contiene la condición para comprender que este color y no otro es el propio del cinabrio, decimos de él, en virtud de una fuerza lógica que desde dentro se nos impone, que es el de aquel cuerpo. La prueba de que la operación es hija de la lógica y no de una simple repetición de unas mismas impresiones, la tenemos en que se concede al juicio formulado un valor mucho mayor que el que resulta de una simple repetición. Por ese juicio decimos «color de cinabrio», y no «color del cinabrio *A*, *B*, *C*, *D*, *E*», recordando los casos vistos. Si ese pensar no fuese lógico; si solamente recordásemos los casos observados, ¿cómo sabríamos que en todas las latitudes, y siempre, se presentó y se nos presentará de la misma manera el cinabrio? ¿De dónde vendría la fuerza que nos obliga a creerlo así?

Prescindiendo de lo que tenga de personal este razonamiento, nos pone de manifiesto un hecho irrebatible. Dice la escuela empírica que la persistente influencia del cinabrio sobre la retina y, por tanto, en el cerebro, graba el recuerdo de un color, y la afirmación es acertada; pero cuando el color vive en el intelecto, el intelecto lo atribuye a una cosa real, independiente del color, a la que llamamos *cinabrio*. Si a la inteligencia no le fué impuesto desde el mundo exterior mas que una nota óptica, ¿cómo se le impuso el conocimiento de un algo que hay en el cinabrio y que en nada se relaciona con el color? ¿Y si este conocimiento no está en la mente; si en la mente no hay sino ese color, en qué se funda para afirmar que ese color es del cinabrio? Aquí la crítica kantiana es brava, recia, invulnerable. La realidad de las cosas no la sugieren los sentidos, ni de ellos puede ser inferida, y faltándonos el conocimiento de que en cada uno de los cuerpos hay algo, ¿cómo podemos atribuir el color rojo al cinabrio si comenzamos por ignorar que haya cinabrio?

Kant tiene razón cuando dice que el conocimiento de lo real se presupone a la imagen de que nos valemos para representárnoslo; tiene razón también cuando dice que este conocimiento es la condición previa de la experiencia posible. Pero la operación

lógica en virtud de la cual el color rojo es predicado del sujeto cinabrio nos aleja de lo que entendemos y habíamos entendido por experiencia. Kant supone que el sujeto cinabrio nos es sugerido desde dentro por el imperativo de la realidad; que sobre la materia sensorial se aplica la categoría de cualidad y discrimina el color que conviene al cinabrio; y estas operaciones internas serán todo lo lógicas que se quiera, pero nada tienen que ver con lo que en el mundo de la ciencia positiva llamamos *experiencia*. Lo que se necesita saber en este caso concreto es cómo averiguamos que fuera de nosotros hay una cosa especial colocada en determinado sitio del espacio, y, todavía más: qué cosa es ésta que, al herir nuestra retina, le produce cierto color rojo. Este es el problema que se ha de resolver; en tanto que el que en Kant se plantea consiste en el examen de cómo se establece un enlace lógico entre un sujeto que sugiere la mente como cosa efectiva y real, y una cualidad sensorial que sugieren los sentidos. Necesitamos saber cómo nos viene impuesto desde fuera el conocimiento de la cosa que impresiona, y cómo la impresión obedece a esa determinante; y Kant se desentiende del aspecto objetivo de la cuestión, y la plantea subjetivamente desligando la materia sensorial de lo que la determina en los sentidos, ligándola a las virtudes mágicas que lo

toman como objeto de conocimiento. Así se invierte el concepto de la experiencia. No se trata ya de una imposición objetiva, sino de un modo de ver la materia sensorial las virtualidades de la mente que nos la ofrecen en forma lógica. No es la experiencia el reconocimiento o comprensión de la determinante externa que impone en el sentido la nota impersonal, sino al contrario: es la comprensión de ésta como resultado de una determinante subjetiva. No existe aquí un determinismo de fuera a dentro, del objeto a un sujeto avasallado; lo que hay es un determinismo interno que nos impone la comprensión de la materia sensorial de dentro a fuera, del sújeto al objeto. La primera forma de este determinismo nos induce a la concepción mecánica de la experiencia, ya que todos los elementos que la formulan a la conciencia se le imponen desde fuera como si este conocimiento obedeciese a un resorte, a un ciego mecanismo; la segunda forma nos lleva a la concepción lógica de la experiencia, como si ésta no fuese mas que la expresión de las actividades de la mente que se aplican sobre la materia sensorial.

Vemos, pues, cuán radicalmente contrario es el concepto kantiano de la experiencia al de la doctrina empírica del conocimiento.

Debemos ahora investigar cómo entiende la doctrina empírica del conocimiento la imposición im-

personal; examinar si realmente es una imposición, o si sólo lo parece, haciendo con ello la crítica de esta teoría. El concepto que ella tiene de la experiencia es el que convino toda la Humanidad; pero no se trata aquí de precisar la significación de un vocablo en el que todos coincidimos, sino de explicar cómo se formulan en la mente los hechos que llamamos *experiencias*, pues es cosa muy distinta decir que las observaciones *A, B, C,* son experiencias y exponer las razones que nos obligan a creerlas tales. Por lo primero, consagramos como verdades los hechos que no llegamos a explicarnos; por lo segundo, pretendemos explicar por qué los creemos verdaderos.

¿Qué entiende por experiencias la doctrina empírica del conocimiento? ¿Por qué cree que lo son?

Mirando a la luz de la observación eso que llamamos *experiencias,* vemos en seguida que, por eficacia de la acción externa, reaccionan los sentidos y, súbitamente, aparecen en la mente las percepciones de los objetos con cualidades que le pertenecen, con las propiedades mecánicas y espaciales que le atañen, como una suma compleja de conocimientos que no es posible creer efecto inmediato de la excitación recibida en el sentido, según pretendió la escuela empírica de Loke y, con criterio más obsoluto, la escuela sensualista de Condillac. Aplicamos a

la piel la punta de un cabello, o un objeto plano, y aparece en la mente la imagen de una presión en el punto impresionado o la de la superficie del objeto en la zona de piel a la que se adjuntó. Como los nervios tactiles no hacen sino transmitir de la periferia al centro la impresión recibida, se comprende claramente que se acuse el cambio de estado que sentimos, y nada más. Pero, con este cambio de estado, la inteligencia percibe una cosa que impresiona, una causa: percibe un lugar o una forma fuera del nervio afectado; y todo eso se da en ella de repente, como si estos conocimientos careciesen de precedentes lógicos, como si no fuesen inducidos de anteriores experiencias, como si así comenzaran de improviso. Por el sonido que evoca el oído cuando un cuerpo vibra conocemos qué cuerpo sea ese: cristal, carro que pasa, ladrido de perro. La percepción indica el sitio de dónde procede. Lo mismo nos acontece con los olores. El sentido del gusto, con ser el más orgánico de todos, reconoce también el cuerpo y el lugar de la boca desde donde nos impresiona. El sentido visual nos trae, sin que sepamos cómo ni de qué manera, los objetos dotados de colores, limitados respectivamente por su forma, emplazados en los lugares que ocupan en el espacio profundo, y al preguntarnos cómo es posible que la luz o el color espléndido en la retina nos

sugiera tanto prodigio, quedamos maravillados y confusos.

Parece que al conjuro de la impresión recibida en los sentidos, todo prorrumpa en la inteligencia de una manera acabada y perfecta. No os preguntéis cómo la inteligencia sabe que es la campana la que suena, el mar lo que retumba en la playa, la miel la que es dulcemente pastosa; no os preguntáis cómo sabe que cada una de esas imágenes corresponde a un objeto respectivo, y no a otro; cómo sabe que en cada uno de estos objetos hay una realidad que nada tiene que ver con la imagen que nos la representa; ni, finalmente, cómo sabe que esta realidad ocupa un lugar y que desde allí impresiona el sentido. Prescindiendo ahora de cómo se llega a saberlo, atengámonos al hecho de que se sabe. Que se sepa por ignoradas experiencias; que se sepa, según cree Kant, por misteriosa inspiración, lo cierto es que se cree en los dictados de estas percepciones inmediatas. En esos dictados se funda la llamada *observación empírica.*

Nuestros sentidos, mientras sugieren la muchedumbre de percepciones externas que nos permiten conocer inmediatamente el mundo exterior, son considerados como simples aparatos de recepción. Cuanto más pasivos sean en la recepción, acogiendo con lealtad todo lo que despiertan en la mente,

más y mejores verdades empíricas atesoran, verdades que no se mustian ni pasan como los razonamientos puramente personales. Para conocer los objetos del mundo exterior, nuestra faena se reduce a observar cómo impresionan los sentidos. Así se diferencia lo que es diferenciable, se identifica lo común, y se clasifican las cosas de la Naturaleza, formando, con tan provechosa labor, una especie de archivo donde todo se halla tan sabiamente distribuído, ordenado y catalogado, que de una sola ojeada reconocemos las cosas cuando de nuevo se nos presentan o cuando las buscamos.

Sin duda, esta manera de proceder o de obervar existe en nosotros. El valor de los conocimientos así adquiridos es inmenso. Obsérvase —por ejemplo— que algunos enferman comenzando por un escalofrío seguido de dolor de costado, fatiga, fiebre, esputo de color de herrumbre; y, poco a poco, pacientemente, se diferencia la pulmonía de otras enfermedades. Llegar a esto es obra costosísima, pero también es obra perdurable, como todo lo que es producto de un trabajo tenaz. Esta diferenciación nosológica se lleva a cabo sin que pongamos nada de nuestra parte, sin pretender relacionar ni los síntomas ni la enfermedad con sus causas determinantes. No nos preguntamos por qué aparece el escalofrío, el dolor, la fatiga...; esto vendrá después,

cuando de la observación ingenua pasemos a una nueva manera de pensar más compleja.

A cualquier objeto que tratemos de diferenciar le es aplicable lo que decimos de la pulmonía. Observando la sal común en su estado natural no nos preguntamos por qué es blanca y su peso específico es como es, ni por qué se humedece y se disuelve fácilmente, ni por qué cristaliza en tal forma; todo esto, al principio, no nos preocupa; lo que más nos afana es conocer los medios de que hemos de valernos para descubrir de una ojeada este cuerpo cuando se nos muestra entre otros muchos.

Del mismo modo procedemos al aplicar la observación a las sucesiones fenoménicas. Vemos que todos los días sale el sol, y creemos que así seguirá sucediendo indefinidamente; vemos que la luna reaparece siempre con regularidad, y la observación del espectáculo nos inclina a creer que un mes tras otro ha de repetirse el creciente y el menguante sin que sintamos la necesidad lógica de que esto forzosamente haya de repetirse. De la observación de los eclipses inducimos ciertas reglas empíricas que nos anuncian cuándo reaparecerán aquéllos. De la observación de los fenómenos de la herencia en las especies vivientes sacamos la previsión de una selección o de una degeneración. Conocida una enfermedad por sus síntomas, inferimos el pronóstico grave o

leve, según sea ella, previendo su proceso y desenlace. Y todo esto lo hacemos observando lo que se nos presenta, sin razonarlo, aceptándolo como los sentidos sugieren a la mente el conocimiento de estas cosas. ¿Qué las hace o causa? ¿Qué determina el dolor de costado o el escalofrío? ¿Por qué la sal se humedece y funde? Quien observa empíricamente jamás se pregunta la causa que produce lo que observa: se limita a verlo, a tocarlo, y no pasa de aquí. Después de este trabajo previo, la inteligencia, movida de un nuevo impulso, tiende a enlazar lo observado del principio causal, pasando de este estado al del mecanismo, de la observación pasiva a la experimentación, tránsito tan suave que resulta muy difícil precisar dónde acaba la observación y dónde principia la experimentación. Pero el límite de separación de entrambos procedimientos existe, según veremos más tarde.

Kant, rebatiendo la teoría empírica, sostiene que todo en la inteligencia desciende de las formas que virtualmente contienen lo que por ellas es comprensible; y, de aquí, que considere el trabajo intelectivo siempre lógico, siempre llevado por la necesidad de que todo sea como ha de ser. Pero, afirme Kant lo que quiera, lo cierto es que la observación empírica no tiene estructura apriorística, ya que por ella no pretendemos explicarnos la cosa observada, sino

recoger cuidadosamente cuanto se nos ofrece en un asunto dado sin ansias de trasponerlo o de ir más allá, ni de razonar de otra manera. Tan cierto es esto que, cuando en el curso de una observación se nos deparan dos hechos, en apariencia contradictorios, o uno de ellos paradójico, lo hacemos constar, y dejamos que lo resuelva el tiempo, o que lo expliquen provisionalmente los razonadores como pudieren. Esta forma o manera de pensar existe indudablemente; con ella principia la ciencia y es fecundísima para el linaje humano.

Adelantando un paso más, diremos, ahora, que es menester distinguir el empirismo de la teoría empírica del conocimiento. Sin duda hay una forma de observar los hechos de la naturaleza y los espirituales, pura y rigurosamente empírica; con ella se inicia la organización de los conocimientos científicos. Reconocemos un valor en lo que nos dicen los sentidos, sin que necesitemos averiguar por qué nos dicen lo que nos dicen, puesto que les creemos únicamente por el hecho de decírnoslo; pero, no es lo mismo creer en los dictados de los sentidos que pretender explicarnos cómo se formulan estos dictados. Todos creemos que la sal se muestra blanca a los ojos; salada, al gusto; y al intentar la teoría empírica explicarnos la naturaleza de estos hechos, sostiene que lo creemos porque nos vienen impuestos de

fuera adentro, constituyendo verdaderas experiencias. En la experiencia hay algo obligatorio que nos domina, que nos fuerza; no podemos librarnos de creer que es la sal la que es blanca y salada, la que cristaliza en determinada forma, pues el sentido visual y el gustativo nos dan esas experiencias inmediata y directamente en forma de experiencias hechas.

Aceptando las cosas según las hallamos preestablecidas, es indudable que abriendo los ojos vemos la sal blanca y sabemos que este cuerpo es el que determina este color. El problema por resolver consiste en averiguar cómo lo sabemos. Dice la doctrina empírica que lo sabemos por experiencia, y la verdad es que, mirando hacia fuera, damos el valor de una experiencia externa al hecho de ver la sal blanca, y mirando hacia lo íntimo, hacia el sujeto, desconocemos la suma de experiencias internas que nos fuerzan a creer que es la sal la que es blanca. Este cuerpo impresiona la retina como la impresionaron los del ambiente en que se halla: en torno suyo estaban los cuerpos *A, B, C, D, E,* todos con sus propios colores, distintos del de la sal. ¿Por qué conjunto de experiencias le fué impuesto al sujeto la certidumbre de que la blancura correspondía a la sal, y los otros colores a los cuerpos *A, B, C, E,* respectivamente?

CAPÍTULO III

Tiene cabal razón la doctrina empírica al afirmar que hay una cosa que impresiona el sentido, y que esta realidad es el primer término que se presupone a todo lo que sigue; pero si nos olvidamos de estudiar la suma de experiencias que nos obliga a creer que esta impresión, aislada de las otras, fué determinada por la sal, ya no sabremos por experiencia que la sal es la blanca, pues nada nos impone, de fuera a dentro, ese conocimiento; lo sabremos por inspiración subjetiva; lo sabremos porque la consciencia nos lo afirma desde sí misma, sin que se la obligue.

Otro tanto puede asegurarse del sabor de la sal. Es cierto que impresiona los nervios dando la nota de lo salobre, pero esta nota viene entre muchas. ¿Qué experiencias impusieron a la mente la percepción de que es esta nota la que aisladamente corresponde a la sal? Si estas experiencias nos faltan; si es cierto que los sentidos nos lo traen todo hecho, despertando directamente a la mente la percepción inmediata, se habrá de convenir que no sabemos que la sal sea salada por una imposición objetiva, sino por una imposición subjetiva que nos fuerza a creer que esa nota, sugerida entre muchas por el sentido, es la que ha sido determinada por tal cuerpo diferenciadamente de los otros.

En el gusto salobre y en el color encontramos dos

cualidades sensoriales que no son invenciones del sujeto, ya que son efectos objetivos. Sea como sea el milagro por el cual se adivina que entrambas cualidades corresponden al mismo cuerpo, siempre queda a salvo la tesis de que su percepción está condicionada del elemento externo. Pero nosotros damos empíricamente valor de experiencias a la forma en que la sal cristaliza y aun al volumen en que se nos muestra cuando es amorfa; y, aquí, la teoría empírica del conocimiento encuentra una dificultad más grande todavía que en los casos anteriores. ¿Cómo nos viene impuesto desde fuera el conocimiento de esta forma o volumen si el lugar o el espacio no es cualidad sensorial? ¿Crea la mente este espacio según Kant imaginaba? ¿Damos realmente valor de experiencias externas a puras creaciones subjetivas?

Así podríamos aducir numerosos ejemplos del mismo jaez, y en todos comprobaríamos que, en contra de la tesis, la doctrina empírica del conocimiento da una base subjetiva a la experiencia. Nos dice ella: «Experiencia es lo que toco, es lo que veo; experiencia es todo lo que brota en la mente bajo el inmediato impulso de los sentidos; y le doy este nombre por el hecho de imponernos impersonalmente el objeto del conocimiento». Meditémoslo bien, y veremos que esto es ilusorio. Los sentidos reciben del mundo exterior oleadas de impresiones a las

cuales responden los nervios sensoriales y los núcleos receptivos del cerebro con la nota cualitativamente diferenciada que a cada uno pertenece; el hecho de recibirlas y responderlas con la nota propia nada tiene que ver con el de percibirlas, como admirablemente pensaba Kant. La labor de la percepción consiste en la reacción subjetiva que las refiere clara y distintamente a los objetos a que corresponden. Si desconocemos las experiencias en virtud de las cuales el sujeto ha de referirlas, de una en una, a las excitaciones que las determinaron no responden aquéllas a una imposición extrínseca a la mente que nos obliga a creer que la dureza, el dulzor, la forma, la cohesión, el estado térmico, etc., se producen en la mente desde los mismos objetos, y por esto se los atribuímos, sino que la experiencia responde a una imposición interior, de naturaleza puramente subjetiva, que nos los presenta resistentes, blancos, dulces, con su forma, con más o menos cohesión, calientes o fríos, etc. El enlace que la doctrina empírica establece desde el objeto al sujeto no existe; se da del sujeto al objeto, llevándonos al punto de vista kantiano. Hay aquí una materia sensorial que por sí misma no nos dice cómo podemos representarnos los objetos; es la mente la que, trabajándola, obtiene de ella los elementos constitutivos de las representaciones, atribuyendo a los ob-

jetos formas y cualidades que los sentidos no han labrado, puesto que es la mente la que los construye. Una cosa cierta se descubre desde la posición en que se sitúa la teoría empírica del conocimiento, y es: que los objetos exteriores impresionan los sentidos de muchas y varias maneras. A lo sumo habrá otra certidumbre: la de que el sujeto atribuye a cada uno de los objetos las impresiones que les atañen; y como esto lo realiza el sujeto desde sí mismo, no averiguamos claramente lo que le obliga a hacerlo. Al acto de esa referencia lo llamanos *experiencia;* pero la teoría no explica lo que debiera explicar: lo que impone la referencia. Queda aquí un vacío: no alcanzamos a comprender cómo desde fuera es obligada la mente a referir a los objetos las impresiones que les corresponden, tal como comprendemos que éstas sean determinadas por excitaciones que están fuera de los sentidos. Ved, pues, cómo la teoría empírica del conocimiento, pretendiendo ser la teoría de la experiencia, deja de explicarnos la experiencia misma. Seguimos ignorando por qué damos a los hechos *A, B, C, D* el valor de experiencias. Por tales las admitimos bajo el supuesto de que vienen impuestos de fuera a dentro y han de aceptarse de grado o por fuerza, y la verdad es que ignoramos cómo sabemos lo que tan claramente sabemos. Volvamos al ejemplo del cinabrio para me-

jor probarlo. Se dice que este cuerpo graba la imagen de cierto color, y cuando a fuerza de repetirse renace en la inteligencia, se atribuye a la misma cosa que lo determina. Y aquí está precisamente el misterio que habría de esclarecerse y no se alumbra; pues si experiencia es lo que se nos impone de fuera a dentro, si es lo que nos obliga a pensar de un modo impersonal, ¿qué es lo que nos obliga a pensar de esta manera? ¿Qué es lo que nos impulsa a creer que hay algo que afecta los sentidos, que determina una impresión y no otra, y nos dice que esta impresión es la que le corresponde? No vemos que nos obliga a creerlo así ni en qué consiste la experiencia que nos fuerza, qué suerte de trabajo lo preformuló así en la conciencia al que responde la firme certidumbre de que sucederá lo mismo en todas las criaturas de la tierra. En tanto que todo esto no se explique, creemos en las experiencias que encontramos formuladas en la mente por una inclinación subjetiva, porque así nos lo dice la conciencia y no porque la teoría nos ponga de manifiesto el mecanismo que nos impone esta obligación. Ved, pues, cómo esta teoría, contrariamente a la tesis que sostiene, da en último término a la experiencia un fundamento tan subjetivo que podría definirla diciendo: «Experiencia es todo lo que la conciencia afirma que lo es».

Si ignoramos cómo la impresión que recibe el sen-

tido es transformada en experiencia, advertid ahora cómo el misterio se entenebrece más y más con respecto a aquella clase de experiencias que no son reductibles a puras impresiones sensoriales. La fe de que en el cinabrio hay una cosa es perenne en la conciencia. Si en éste no alentase como una sugestión indomable, cuyos fundamentos nadie puede conmover por genial que sea, faltaría la más indispensable de las condiciones que hacen posible la experiencia, ya que nos faltaría el conocimiento de lo que la determina. Este conocimiento básico se halla en la mente, y la teoría empírica nada nos dice de cómo penetró, abriendo la puerta a la hipótesis kantiana de que le fué impuesto categóricamente.

De otra parte, venimos dando valor de experiencias a las formas de las cosas. Nadie duda que los cuerpos son planos, redondos o irregulares; que el espacio que los separa es más amplio o más reducido. El espacio no es reductible a materia sensorial, ni de ello se infiere como un concepto, según dijo Kant, con razón sobrada. No hay sensaciones de lugar, ni de formas, ni distancias, como las hay de colores o de sonidos. ¿Cómo, entonces, se imponen a la mente toda esta estirpe de experiencias a las cuales atribuímos un valor universal? ¿Qué es lo que obliga a la inteligencia a pensarlas bajo un plano perfectamente uniforme para todos los hombres?

CAPÍTULO III

Atribuímos también a las cosas que nos rodean una tensión interior, cuyo desequilibrio con otras fuerzas de resistencia ocasiona el movimiento. Lo que del movimiento conocemos nace de la experiencia, y esa experiencia es objetiva, tan objetiva como la forma de los cuerpos, más objetiva que las impresiones sensoriales, que son sólo objetivables. ¿Qué es lo que las impone a la mente con sello de uniformidad a todos los hombres? ¿Qué es lo que nos obliga a pensarlas de la misma manera?

De todo este volumen de experiencias, base de la inteligencia, condición de su posible desarrollo, nada explica la teoría empírica del conocimiento. Considera a la inteligencia como una tabla lisa en la que nada hay escrito y todo se hace y no nos dice cómo se hace. Ve claramente que la sensación es el elemento indispensable de la experiencia, ya que suministra el elemento con que se hace, pero no examina cómo se hace, y deteniéndose en la mitad del camino toma por experiencia lo que los sentidos sugieren a la mente en forma de percepción, sin advertir que salta sobre el mismo problema que se propone resolver. No es que sea falsa la doctrina empírica del conocimiento como lo es la kantiana cuando sustituye por invenciones personales lo que habría de ser únicamente nacido de la observación: es que averiguado el hecho que toma como punto de partida no

lo relaciona con otros hechos que le descubrirían las razones que tenemos para creer que los sentidos no engañan, juzgando que le basta este hecho para explicar lo que en verdad no se explica.

Fáltale a la teoría empírica del conocimiento llenar un vacío y afianzarse. Nos dice que las percepciones inmediatas constituyen por sí mismas verdaderas experiencias, y esto puede ser cierto o no serlo. Lo que, según ella, nos obliga es la cualidad sensorial por constituir el elemento impersonal; pero después de ese elemento hay otros tan impersonales como éste que obligan a referir esta cualidad al cuerpo a que corresponde. La percepción es un fenómeno incomparablemente más complejo de como lo entiende la teoría. Principia por reconocer en la recepción de la impresión toda la importancia que merece, y no se cuida de investigar un segundo hecho complementario del primero: el de cómo esta impresión es referida a su objeto. Estas referencias no las realiza el sujeto por inspiraciones nativas ni espontáneos impulsos de un orden incomprensible; las hace por mediación de la experiencia motriz. La capacidad de reproducir impresiones pasadas presupone necesariamente la capacidad de preestablecer una relación entre el cuerpo que impresiona y el sentido que ha de ser afectado, como la capacidad de reaccionar el sentido presupone una relación de

éste con el objeto. Hay aquí un doble juego: el objeto impresiona pasivamente el sujetó; después, el sujeto, adquiriendo la capacidad de reproducir la impresión recibida, preestablece, mediante el movimiento, una relación fija entre el objeto y el sentido en que ha de reproducirse la impresión pasada.

En los primeros tiempos de la vida, cuando la inteligencia comenzó a organizarse, el blanco de la sal y el rojo del cinabrio se estamparon en la retina, sin que de ello tuviésemos noticia perceptiva, como ya explicaremos; advertimos esas notas cuando, después de un aprendizaje largo y difícil, quedó facultado el sujeto para dirigir los ojos sobre uno y otro cuerpo y adaptarle el cristalino con tanta justeza que fué la luz reflejada desde el uno o el otro lo que afectó diferenciadamente la retina. Penetrarse del juego o mecanismo de la acomodación visual equivale a prefijar el sitio del espacio de donde vienen las excitaciones que hieren los sentidos, y como ya sabemos por anteriores y más primitivas experiencias que hay una cosa fuera de nosotros que nos nutre, de aquí se induce que desde aquel lugar la cosa impresiona el sentido. De esta suerte de experiencias tuvo Berkelei una intuición genial, tomando con Helmholtz estado científico al separar definitivamente el proceso de la sensación pura del proceso en que se hace perceptiva, que la escuela empírica

identificaba y confundía. Así es cómo el hecho de la objetivación deja de ser un misterio: ya no se presenta como una imposición subjetiva; el vacío que aquí quedaba lo llena la experiencia motriz. Ya no entendemos por experiencia lo que la conciencia nos dicta que lo es, sino lo que nos obliga a reconocer que el blanco de la sal y el rojo del cinabrio no reaparecerán en la retina en tanto que el aparato motor, que prefija su visión, no actúe de cierto modo: o nos hallaremos condenados a no verlos, o forzosamente debemos acomodar la visión sobre estos cuerpos para reproducir el color que nos anuncia su presencia. Todo esto nos viene impuesto desde fuera de la conciencia, y a ello responde; a esta respuesta forzosa es lo que se llama *experiencia.*

Las experiencias motrices que nos confieren la capacidad de reproducir las impresiones en los sentidos son hondamente trabajadas en el cerebro, conservando la memoria de las mismas. Teniéndolo en cuenta comprenderemos que si por una reacción del sujeto hacia el objeto prefijamos el sitio de donde han de venir las excitaciones que han de estampar en la retina un color blanco, indicio de la presencia de la sal, y un color rojo, que delata la del cinabrio, sucederá también que cuando uno y otro cuerpo se presenten inopinadamente ante nuestra mirada, grabarán también en la retina su respectivo color, y

estas impresiones periféricas despertarán los procesos estatuídos en otro tiempo que impusieron el conocimiento de cuál era el color propio de la sal y cuál era el propio del cinabrio, y así es cómo se avivará el recuerdo de uno y otro, y de memoria diremos: «sal», «cinabrio». Estas percepciones, aparentemente pasivas, son las experiencias de que nos habla la escuela empírica del conocimiento. Consideraba los sentidos como simples aparatos receptores, creyendo, según se ha expuesto, que la experiencia brotaba de súbito en la mente como un milagro, según decía Voltaire. Kant tuvo esto por imposible y absurdo, tratando de explicar el hecho por invenciones *a priori*, por razonamientos personalísimos, internándose en sí mismo y esquivando siempre la observación objetiva de las cosas. La escuela empírica moderna, con Helmholtz a la cabeza, avanzando por el camino más firme y más claramente orientado, allegándose a los hechos, fuentes de la verdadera ciencia, nos enseña que la proyección o referencia de la nota sensorial al objeto a que corresponde es el producto de un proceso central complejísimo. Estatuído ya este proceso, la acción periférica puede despertarlo, y entonces percibimos el objeto según lo percibimos en otro tiempo. Los sentidos estrictamente receptores, pasivamente considerados, no formulan al entendimiento experien-

cias verdaderas; traen la memoria de experiencias pasadas. El valor de estas pasadas experiencias, aplicadas al caso presente, puede ajustarse a la realidad de las cosas o puede no conformarse con ellas. En el primer caso percibimos las verdades empíricas de que antes hicimos mención; en el segundo caso sólo percibimos ilusiones. Decimos que en el segundo caso los sentidos engañan, y quien se engaña somos nosotros que, creyendo percibir la misma cosa de otro tiempo, no hacemos si no imaginar que lo percibimos. Los sentidos nunca mienten, porque en rigor de verdad ellos nada nos dicen cuando suministran una nota que la inervación motriz ha de aplicar sobre el objeto. Si el proceso de esta inervación despierta de otro modo de como fuera hecho y guarda la memoria, la nota se verá más aquí o más allá de donde reside el objeto, y creemos que el sentido da indicaciones falsas por prescindir de las nuevas condiciones en que la nota se reproduce y no reparar en que no son las mismas bajo las cuales se produjo. La parálisis de ciertos músculos motores del globo ocular le muestra al picapedrero el objeto en que trabaja más cerca de lo que se halla, y en vez de dar en la piedra se golpea los dedos. El error se corrige reforzando debidamente el sentimiento de la inervación muscular, y así vuelve a ver un poco más lejos lo que veía más próximo. Ignora-

ba que los músculos del ojo no funcionaban como antes; suponía que obedecían como siempre obedecieron, y la ilusión procede de esta creencia, como en el razonamiento lógico la consecuencia nace de la falsa premisa.

El niño sigue con los ojos la luz que pasa, y del movimiento de sus ojos infiere el movimiento de la luz, y si la luz es inmóvil y es él quien pasa, cree que es la luz lo que pasa o se mueve. Desde el ferrocarril vemos deslizarse el paisaje, y es el tren lo que corre. Vemos salir el sol por Oriente y hundirse en el Occidente, y el sol no se mueve, somos nosotros los que nos vamos con la tierra. El sol y el paisaje despiertan la memoria de los movimientos activos que hacíamos con los ojos cuando aprendíamos a adaptarlos necesariamente al objeto que cambiaba de lugar, y así como de estas experiencias inducíamos que el cuerpo se movía, así ahora inducimos que se mueve. Y esto es erróneo y antes no lo era, porque antes inferíamos el movimiento externo del propio movimiento, y ahora lo inferimos del recuerdo de lo que hicimos y no de una experiencia verdadera.

Con la visión del relieve proyectamos la impresión recibida en los puntos de la retina diferenciados a los puntos respectivos del objeto a que corresponden; y de aquí que unos puntos se vean

más cerca, otros más lejos, por medidas de movimiento que nos sugieren conjuntamente las distancias a que cada uno y todos juntos se hallan colocados. Si por la visión estereoscópica despertamos de súbito el recuerdo de todas estas medidas veremos con relieve objetos planos, y diremos de esta visión, como de la del movimiento aparente, que es engañosa. Y la verdad es que no lo es; el fenómeno es perfectamente normal; la función responde como debe responder. Nuestra ilusión viene de dar al recuerdo de experiencias pasadas el mismo valor que merecen las experiencias reales y efectivas sin cuidarnos de indagar si las condiciones son otras o las mismas. Por los dictados de la conciencia todo parece lo mismo; ellos nos inclinan a creer que el relieve es tan objetivo en un caso como en otro. Mas como no es la voz de la conciencia lo que ha de imponernos la experiencia, sino que nos la imponen las condiciones objetivas que la fuerzan a producirse siempre según ellas sean; y como todos damos a la palabra *experiencia* este sentido, resulta que todos convenimos en que existen objetivaciones ilusorias y objetivaciones efectivas, lo mismo que sucede con los movimientos aparentes y los reales, con los relieves imaginados y los propios de los objetos.

Tiénese el tacto por el sentido más veraz. Sen-

tado el pie sobre su base de sustentación, sugiere la percepción del lugar del espacio desde donde se aprieta su piel, y a esto le llamamos *experiencia del lugar;* pero si lo amputamos y, ya curada la herida, aplicamos el muñón al mismo sitio, percibe el lisiado la impresión en el pie como antes. De esto habríamos de colegir que hay experiencias legítimas y falsas si fuese verdad que la percepción que resulta de la excitación del nervio sensorial constituye la experiencia. Lo mismo ocurre en la amputación de la mano: las presiones que recibe el muñón del antebrazo, del brazo, donde quiera que el miembro fuere cercenado, se perciben en las uñas, en los dedos, en la palma de la mano o en el dorso, como antes de la operación. Si se reconstruye la nariz autoplásticamente con la piel del frontal, siéntese aquí las presiones que se ejercen en la nariz. Todas estas percepciones, apreciadas desde el fondo de la conciencia, no parecen ilusorias: nacen y se presentan lo mismo que antes; el error sufrido es reconocido, separadamente de ellos, con los ojos, por ejemplo; pues claro nos muestran los ojos que sentimos contactos en partes del cuerpo que ya no tenemos; de manera que si no dispusiésemos de otros recursos para comprobar y rectificar ese error, la conciencia seguiría engañándonos indefinidamente. Pero la conciencia a pesar

de todo, no nos engaña: somos nosotros mismos los que nos engañamos suponiendo tercamente que de la excitación del nervio surge hecha la experiencia, cuando en realidad lo que surge es el recuerdo de experiencias pasadas. Adquirimos el conocimiento del pie, de la mano o de otras partes del cuerpo a medida que las movemos. El que naciera paralítico de un miembro torácico o abdominal jamás llegaría a saber que lo posee; y aunque en él recibiera impresiones tactiles, no tendría conciencia de ellas; sólo adquiriendo la capacidad de moverlos sabemos dónde reside. Las partes del cuerpo que no movemos por nuestra voluntad, como el hígado, los riñones, el bazo, no sabemos dónde están; y si obscuramente les atribuímos algunas sensaciones, es por referencia a otros lugares o partes orgánicas que nos son más conocidas. Ahora bien; de todas estas experiencias motrices guardamos memoria, y si desde el pie o desde la mano excitamos el recuerdo impresionando los puntos terminales de los nervios tactiles, térmicos, dolorosos, que de los núcleos centrales emergen, reproducimos la imagen de la parte del cuerpo donde acaban estos nervios sensoriales; pero si la parte fué mutilada o cortada y los mismos nervios son excitados desde más arriba, despiertan también los mismos recuerdos, y resurge en la conciencia la percepción de un pie o

de una mano que ya no existe. En el primer caso, la percepción resulta de las experiencias que nos trajeron el conocimiento de la extremidad, pues son reproducidas en las mismas condiciones en que fueron realizadas y por esto las creemos verdaderas; en el segundo caso, procede también de estas experiencias que la memoria retiene, pero como no son despertadas en las condiciones en que se hicieron, nos traen indicaciones falsas evocándonos las imágenes de partes del cuerpo que han sido amputadas.

No digamos, pues, que los sentidos nos dan experiencias hechas: despiertan las que se hicieron cuando se impuso a la conciencia la necesidad de objetivar la impresión recibida a las cosas que la determinó en el sentido. Procediendo de otro modo equivaldría a admitir dos clases de experiencias: legítimas y falsas; y esto es absurdo. Es tan rígido y estricto el sentido que damos a la palabra *experiencia,* que no comprendemos que nunca pueda ser falsa, pues siendo impersonal no cabe en ella error; cuando el error existe somos nosotros los que lo ponemos.

Y ahora, al término de esta conferencia, conviene poner los hitos que dividan los campos; conviene precisar la significación de las palabras, evitando perturbadoras confusiones. La misión de la

crítica filosófica consiste en separar la mies de la mala hierba. La filosofía kantiana, y su hija la filosofía germánica, se precian de cifrar en sí la filosofía de la experiencia. Debe distinguirse en este punto la crítica que Kant hiciera de la doctrina empírica, merecedora de toda alabanza, de la teoría supletoria que imaginara para explicar lo que aquélla no explicó. En la primera expuso claramente que la experiencia, lo que el linaje humano venía admitiendo como la cosa más segura, más indubitable, más sólida, carecía de fundamento. Concebida según la vieja escuela, la experiencia quedaba en el aire; nada más arbitrario que la experiencia entendida como pura sugestión de los sentidos. Nadie puso de relieve con mayor evidencia esa arbitrariedad, conmoviendo al mundo, como Copérnico al demostrar que las cosas no son como las vemos, sino conforme han de ser vistas. La crítica kantiana al desmenuzar la teoría empírica del conocimiento nos enseña que en la susodicha teoría todo son supuestos infundados. Un supuesto es el postulado de que la realidad es inferida de la sensación externa; otro supuesto es que el entendimiento por nativa inspiración pueda referir la sensación a su objeto. ¿Cómo sabe la inteligencia que fuera de ella existe una realidad subsistente? ¿Cómo sabe que tal sensación corresponde a tal objeto? Admirablemente

nos enseña Kant que no sabe cómo llegó a saberlo Entonces es cuando trata de explicarlo y levanta la teoría supletoria. Mas también la monta al aire basándola en otros supuestos de naturaleza personal. Un supuesto es el imperativo de lo real; un supuesto son las categorías; otro supuesto son las formas de espacio y tiempo; lo único que hay de cierto en la nueva teoría es que la materia sensorial es varia y confusa, amorfa y ciega, como materia inteligible no elevada a comprensión sin la intervención de otros factores. Cuando trata de edificar el objeto del conocimiento, de tal modo se aparta de la observación objetiva, que no explica los hechos como son, sino como le parece debieran ser, como si se abandonase a las sugestiones de un desvarío introspectivo. Y así es como nos habla de la experiencia, como si fuese algo nuevo, desconocido del género humano hasta que él vino a revelarlo, considerándola hija de un trabajo puramente subjetivo o lógico, desligada de la determinante objetiva; y esto nos asombra y extravía, pues ya no sabemos de qué nos habla. Supiésemos o no por qué creíamos experiencia aquello que se nos impone de grado o por fuerza, sea o no lógico, lo cierto es que así lo entendíamos y así lo entendimos siempre; y él, sin cuidarse de este *consensus* humano, nos afirma que no es eso: que la experiencia es únicamente sub-

jetiva, producto de un trabajo lógico. Pero quien proclame el derecho a pensar por sí mismo y no con cerebro ajeno, aunque sea con el de Kant, ha de protestar del nuevo concepto de la experiencia, y afirmarse en el antiguo, que es el verdaderamente humano por su carácter universal. No podemos suscribir la tesis de que la experiencia es hija de la actividad del sujeto; volviendo por los fueros del buen sentido, seguimos entendiendo que la experiencia viene impuesta al sujeto desde fuera de él, como a la tecla afinada le viene impuesto por el interior mecanismo del piano el tono con que suena. Podrá sernos desconocido este mecanismo, pero el tono responde al mismo, como la experiencia a lo que en la mente viene impuesto. El pensamiento libre no ha de renunciar a lo que naturalmente está ya formulado en la mente: debe admitirlo tal como es y no alucinarse con otras concepciones.

Sabemos, pues, qué es lo que encontramos cifrado ya como experiencia dentro de nosotros mismos; sabemos lo que ha de entenderse por experiencia. En la próxima lección principiaremos el estudio de cómo se formula y qué razones nos obligan a creer que la experiencia es cosa firme y no es producto de un artificio lógico.

IV

La sensación-percepción.—Punto de vista de Helmholtz.—Método investigativo de Guillermo Wundt.—Este método es una inversión del método experimental.—Psicología experimental creada con su aplicación.—Cómo ha de estudiarse la percepción si se quiere estudiarla experimentalmente.—Aislamiento de la sensación pura.—Psiquismo subconsciente de ésta.—Qué queremos significar cuando decimos que de este psiquismo adquirimos la conciencia.—Condición fisiológica de la sensación pura.—Sucesión de la sensación pura a la reacción fisiológica, y de esta reacción a la excitación.—Estado periférico y central de la sensación pura.—Del estado central de la sensación pura no nace la percepción.—Ilusión objetivista que resulta creyendo lo contrario.—Las imágenes se muestran claras y distintas cuando somos capaces de reproducirlas.—Las experiencias motrices nos confieren la capacidad de reproducirlas.—Cuando los procesos de estas experiencias motrices no se han estatuído en la corteza cerebral no se percibe nada con los sentidos aunque funcionen del mismo modo.—Astereagnosis consecutivas a la perturbación o desintegración de estos procesos.—Cómo ha de replantearse el problema de la percepción externa.

Desde tiempos lejanos viene creyéndose que la percepción es el hecho más elemental y el que primeramente aparece en la inteligencia; ligado como se halla a la reacción del nervio sensorial, se-

meja la respuesta simple y directa que el sujeto devuelve a la acción del objeto.

Como el análisis introspectivo más somero demuestra que es imposible explicar por la acción aislada del nervio todo lo que se comprende en la percepción, se han hecho tantas conjeturas para explicarlo, que bien puede decirse que esta cuestión es la que ha inspirado el mayor número de concepciones filosóficas: unas, apriorísticas, entre las cuales descuella excelsamente la de Kant; otras, tocadas de un empirismo más o menos acentuado.

Todavía no se ha podido trazar una línea clara que limite lo que es propio de la sensación y lo que corresponde a la percepción. Desde Leibnitz viene considerándose a la última como una síntesis; a la primera, como un hecho simple e irreductible; pero no se fija ni se precisa dónde y cómo principia la percepción. Entre ambos factores todo subsiste confuso y desdibujado.

Helmholtz trae una visión más limpia, más definida del problema. En su monumental *Óptica fisiológica* se estudian las sensaciones del color separadamente de su proyección externa, como si un hecho en nada se relacionase con el otro, por depender de dos factores fisiológicos tan distintos como el sensorial y el motriz.

Intuitivamente se comprende que el elemento ópti-

co, creado por la reacción retiniana, quedaría para siempre confinado en la retina misma sin la intervención del elemento motriz que lo proyecta lejos de ella hasta fijarlo sobre el objeto, proyección sugerida por el sentimiento del esfuerzo muscular. Aunque Helmholtz tuvo la intuición viva del tránsito de la sensación pura del color a la objetivación de éste, no indagó su mecanismo ni el modo de cumplirse la percepción; la aceptó según la hallara hecha, descubriendo que ni las direcciones visuales, ni los planos en que vemos la luz, ni el relieve, ni la estimación ocular, serían posibles si no interviniese el esfuerzo muscular; y todo esto se le ofrece con tan grande evidencia, que hasta se enoja con algunos nativistas obstinados en derivarlo misteriosamente de la sensación.

Guillermo Wundt quiso metodizar este punto de vista, estableciendo como primer principio de toda investigación psicofisiológica el hecho formulado a la conciencia. Según él no es posible estudiar la percepción sin admitir forzosamente la percepción misma. No es menester que se averigüe cómo se generan los fenómenos simples de que se compone, ni cómo de su enlace o combinación surge a la conciencia este hecho complejo: todo el problema se reduce a descomponer, a destejer lo que está constituído, hasta obtenerse los elementos más primitivos que lo

integran. No se explica cómo esto pueda lograrse por medio de la experimentación. Los procedimientos experimentales toman la investigación en un sentido del todo contrario al que propuso Wundt. El físico, cuando trata de analizar las cualidades del sonido, no empieza por encerrarse en lo íntimo de la conciencia y examinar si el tono es distinto de la intensidad o si el timbre es una cualidad del sonido o si resulta de una combinación. Todo lo que de esto podría decirle la introspección no le preocupa, a pesar de comprobar que el tono de un sonido puede variar independientemente de la intensidad, como ésta puede también modificarse independientemente del tono. Estas observaciones pertenecen a un orden puramente empírico que nada le enseñan de cómo se hace el tono ni la intensidad, verdadero nudo del problema que se propone resolver. Entendiéndolo así, sin servirse de lo que la conciencia le diga del sonido, inquiere objetivamente la condición que en ella determina el tono, lo que determina la intensidad, la combinación, de la que resulta esa cualidad compleja del sonido que llamamos timbre. Adoptando este procedimiento por norma de conducta, nos dice: «siempre que el número de vibraciones que golpean el tímpano en una unidad de tiempo aumenta o disminuye, crece o mengua también el tono». Y de aquí deduce que el tono depende únicamente de este

número, como la intensidad de la amplitud de estas vibraciones. En este punto, y lo mismo en todos, para el físico hay un problema por resolver, más que principal, único: cuándo y cómo responde y responderá la conciencia a la condición *A*, o a la condición *B*. Desconocidas éstas, también responde a su acción ocasionando el tono o la intensidad suyos; pero esto, para él, es de un interés muy secundario, ya que esta observación empírica jamás le permitirá prever lo que a la conciencia haya de sucederle por desconocer la ley que rige su aparición. Lo que llamamos «condición del fenómeno» es lo que constituye su ley; y la calificamos de ley por ser régimen de vida, previsión o gobierno de lo que sucede y sucederá siempre.

La misma visión que el físico tiene del problema tiene el fisiólogo. Tampoco se cuida de lo que le dice la conciencia desde sí misma, ni de lo que se le haga decir por un análisis introspectivo más o menos arbitrario; para el uno como para el otro lo principal es saber lo que ha de decir cuando responde a una condición fija y presupuesta. La percepción de un contacto, considerada introspectivamente, nos trae de un modo simultáneo el conocimiento de una presión, de calor, de frío, de dolor, de cosquilleo; y el dato subjetivo le será indiferente al fisiólogo, pues nada le enseña de lo que quiere saber, ya que nada sabe

de cómo debe de proceder para determinar aisladamente la presión, el frío, el calor, el dolor. Cuando Blix le descubrió este procedimiento, pudo ya prever lo que sucederá a la conciencia, al excitar ciertos puntos del tegumento externo y cómo ha de hacerlo para que responda según lo presupone. Conocida la ley del fenómeno psíquico, o sea la función o reacción fisiológica que ha de efectuarse para que aparezca, cuando nos hallamos en presencia de un enfermo al que se le aplica cauterio y no lo siente, decimos sin vacilar que la sensibilidad térmica, central o periférica de la región se halla abolida, como si estuviésemos firmemente seguros que había de sentir la quemadura si la condición subsistiese como antes; de manera que vinculamos tan estrechamente la condición y el fenómeno psíquico, que por ella nos explicamos su ausencia cuando la condición falta.

Este modo de ver las cosas es en absoluto contrario al que propuso Guillermo Wundt.

Wundt nos dice que lo primero a que debemos atender al emprender la investigación de un fenómeno psíquico, es al mismo fenómeno tal como se nos presenta en la conciencia; nos dice que el término de la investigación lo da por anticipado la conciencia y que nuestra labor se reduce a descoger hilo por hilo los elementos de que se compone.

Nosotros decimos que lo que se ha de anticipar o

anteponer es el conocimiento de las condiciones fisiológicas que determinan los hechos elementales, las condiciones fisiológicas que fijan su enlace y nos dan razón de su conjunto. El análisis introspectivo no nos da fenómenos simples y aislados que puedan reducirse a experimentos, sino fenómenos complejos, de trama recia y complicada; este análisis, por bien que se realice, nunca dió ni dará un hecho aisladamente reducible a condiciones experimentales.

Decir, como nos dice Guillermo Wundt, que los estados de conciencia han de someterse a experimentación, es no decir nada: lo que que importa es que se nos explique el medio de conseguirlo; y este es el problema que Wundt no se propone con relación a los fenómenos psíquicos, tal como lo planteó Galileo respecto de los hechos mecánicos; como lo planteó y lo resolvió Newton respecto de los primeros términos de la ciencia física (densidad, volumen, peso, masa, movimiento, etc.); Lavoisier, respecto de los fenómenos químicos al reducir todas las posibles transformaciones a medidas de peso perfectamente iguales al peso de la materia transformada; Claudio Bernard, demostrando, como principio general de los fenómenos de la vida, que todos son reductibles a mecanismos, y el que descubre el modo de reducir uno a condiciones mecánicas es el que

verdaderamente sabe reducir el fenómeno vital a experimento.

Guillermo Wundt proclamó la necesidad de experimentar los fenómenos psíquicos, y no explicó cómo y de qué manera podía lograrse esta experimentación, y de aquí resultó que todos la entendieron a su arbitrio y todos la experimentaron según se les antojaba. Treinta y cinco años del pretendido trabajo experimental no han creado todavía ni una sola ley definitiva, ni mecanismos explicativos de una clase de fenómenos universalmente aceptados, ni mucho menos un cuerpo de doctrina sólido admitido como patrimonio científico de todos. Todavía no poseemos una psicología experimental pobre o rica, como existe una fisiología o una química; hay escuelas que experimentan a su modo y psicólogos que tienen y defienden su punto de vista particular. Al contrario de lo que sucede en las otras ciencias, en las que reducir una cuestión a experimento equivale a resolverla haciéndola patrimonio de todos, aquí los experimentos son los discutidos, como si el hecho experimentado por uno no fuese el mismo que los demás experimentan, como si un experimento fuese algo personalísimo que cada cual puede entender a su gusto. Juan Pavlov, desde la eminente tribuna del Congreso de fisiólogos celebrado en Kröninghen, afirmó, con el beneplácito de cuantos le escuchaban,

que la Psicología experimental no es una ciencia que pueda cultivarse austeramente, sino una suma de disquisiciones personales sin valor alguno. Todos hablan con acritud y desdén de esta ciencia en plena crisis, tan trompeteada en otro tiempo; ningún ponderado entendimiento la admite; sólo creen en ella los países rezagados que más se enamoran de los nombres de las cosas que de las cosas mismas.

Las razones de tan ruidoso fracaso son muy claras. Nace una nueva ciencia experimental cuando se impone una nueva disciplina en el modo de reducir el hecho a condiciones de experimentación y todos los criterios coinciden en este punto sin que pueda haber la más leve discrepancia. Quien quisiera determinar los componentes de un cuerpo y prescindiese de la balanza, como lo hicieron los alquimistas, indudablemente estudiaría hechos químicos, pero no sería químico ni realizaría ciencia química tal como hoy se entiende: haría disquisiciones personales más o menos provechosas y, hasta si se quiere, geniales. Y esto es lo que le aconteció a Guillermo Wundt, caudillo ayer de una legión que se precipitara a experimentar los fenómenos psíquicos sin fijar de antemano los procedimientos a que debían sujetarse, y hoy solitario pontífice de un templo desierto. En contra de su método alzóse la escuela monista, que estudió la psicología como un producto de la evolu-

ción en un sentido estrictamente materialista; levantóse también la escuela de Marböurg, que sostiene que las conclusiones introspectivas alcanzan más firme validez cuando se logra el medio de observarlas objetivamente; la escuela de Guillermo James, que, volviendo a las fuentes introspectivas, proclama las excelencias del método naturalista, y tantas otras que formarían un índice copioso. No se ha uniformado el criterio de investigación, y como no se siente la necesidad de uniformarlo, el investigador se encastilla en sus puntos de vista personalísimos, no creándose una psicología, sino tantas como sean los que en ella trabajan.

Volviendo nosotros a nuestro tema, no podemos precisar el valor de la percepción estudiándola tal como se presenta en la conciencia, según propuso Guillermo Wundt: necesitamos saber cómo fuera formulada para legitimar su valor. La conciencia nos dice que la sal es blanca y salada, y no sabemos por qué nos lo dice; nos afirma que tiene una forma y ocupa un lugar, y si nos preguntamos la razón por la cual lo creemos, no hallaremos otra que el *porque sí*, que es una razón muy pobre. El capital problema kantiano vuelve a presentársenos siempre que intentamos explicarnos la validez de la percepción. Unicamente dejan de sentir este problema los que renuncian a toda explicación, contentándose con

el testimonio de la conciencia; pero quien se afana por explicarse cómo sabemos lógicamente que es salada y blanca la sal, y que no nos engañamos dando a la percepción un valor tan lógico y tan exacto como el de una verdad matemática, no puede renunciar a investigar plenamente cómo se impuso la percepción a la inteligencia, tomando el hecho de conciencia como objeto de la investigación misma, situándonos fuera de ella para el estudio de cómo se hizo, y oponiendo al criterio de Wundt otro criterio del todo contrario.

¿Cómo, pues, es reductible a experimento el fenómeno psíquico?

En mi obra *La méthode objetive* se estudia ampliamente este tema. Los dos primeros capítulos se publicaron el año 1915, en la *Revue Philosophique*, de París. La versión del Dr. E. Feindel permanece inédita e inacabada por el trastorno de la guerra. Pero ahora, considerando la percepción externa como cosa experimentable, se ha de tratar antes que todo de la manera de entender la experimentación; y esta es la razón de que aquí ofrezca, en forma de ligerísimo apunte, lo que más extensamente se desarrolla, y me parece que se justifica en el libro citado. Así se evitarán confusas interpretaciones.

El hecho de la percepción responde a un proceso central, producto del concurso de varios factores.

La reaparición se halla vinculada con la acción periférica, pero esta acción aislada no la esculpe en el cerebro, ni percibiéndola responde la conciencia a la excitación del nervio sensorial; lo que resuena o repercute es lo que se ha preestablecido en los centros de percepción en forma de procesos por esta acción y por otras. Como si nada supiésemos de lo que ya está preestablecido en el cerebro y se despierta, de rechazo, dentro del espíritu, hemos de examinar de qué elementos nerviosos proviene la sensación, cómo es impuesta y cuál sea su naturaleza, y ya precisado el concepto de *sensación*, se ha de investigar de qué elementos nerviosos, funcionalmente distintos de los anteriores, se origina su proyección, penetrándonos de este modo del mecanismo que la preformula a la conciencia, de cómo se cumple en virtud de la íntima asociación de aquellos elementos, y de cómo se deshace cuando esos elementos se disocian.

Hay un tiempo en la vida en que la luz hiere la retina y no la vemos; en que los cuerpos tocan la piel y nada sabemos del sitio donde tocan ni de lo que toca; en que el oído suena y los sones no se perciben en el mundo exterior: en que la boca y la nariz reciben impresiones y no se distingue lo que les impresiona. Fijémonos en el hecho de que no nacemos viendo, tocando, oyendo, olfateando, sabo-

reando. Nuestros sentidos, abiertos a la acción del mundo exterior, reaccionan lo mismo entonces que después, y como si estas reacciones se realizaran fuera del recinto de la conciencia perceptiva, no nos sugieren ninguna noticia del mundo externo, ya que sólo son puras modificaciones internas. La vieja escuela nos habla de las especies sensibles incomprendidas; Kant, de las sensaciones ciegas; Leibnitz, de sensaciones invisibles; concibiendo ellos, y otros hombres cumbres, la sensación como un estado distinto del propio de su intelección. No es imaginaria esta concepción, sino que responde a un hecho concreto, demostrable experimentalmente, que comprobamos en todas ocasiones. De los memorables trabajos de Pavlov se desprende que son más numerosas las sensaciones que se nos pasan inadvertidas y quedan subconscientes, que las que en realidad recogemos. ¿Quién podrá preciarse de distinguir los colores como los discrimina un buen pintor? ¿Quién de la sutileza del tacto de los ciegos? ¿Quién de los sabores como un catador de oficio que hasta adivina los años de un vino rancio? Pues estos pintores, los ciegos y catadores no perciben en sus centros sensoriales ninguna sensación que no se dé en los nuestros, y si nos ejercitásemos y adiestrásemos como ellos, como ellos las percibiríamos. Los sentidos reaccionan cuando nos damos

cuenta de su reacción; para que esa reacción perceptiva sea posible es indispensable que la sensación preexista. Cuando descubrimos en un objeto un color o matiz que hasta entonces nos fué desconocido, este color o matiz ya existía en el centro receptivo, y los percibimos cuando desde este centro se proyecta sobre el objeto. Buscando en el horizonte la nave que aguardamos no aparece en la retina cuando la vemos; para verla es menester que ya estuviese en la retina. Paladeando un vino le encontramos cualidades nuevas cuanto más lo probamos, y estas cualidades no están precisamente en el objeto, las traemos nosotros en forma de sensaciones, y al percibirlas las atribuímos al objeto. Aquí existe un trabajo interior, un trabajo precedente por virtud del cual un fenómeno del todo subjetivo, como la sensación, queda referido al objeto, y lo que fué una modificación interna, producto de la reacción de una sensibilidad, pasa a ser cualidad objetiva.

Esta modificación interna permanece subconsciente: no se nos alumbra en tanto que no es objetivada, y, al serlo, adquirimos la conciencia de que lo es, es decir, sabemos que la sentimos, y el conocimiento de que la sentimos es lo que queremos significar con la palabra *conciencia,* tomándola en su sentido etimológico. De aquí el hecho, aparentemente paradójico, de que existan fenómenos psíqui-

cos de los que no tenemos conciencia. El recién nacido no puede localizar un dolor en ninguna parte del cuerpo; no lo percibe, pero, percibido o no, es un dolor. Los sonidos no percibidos todavía, es decir, no exteriorizados o referidos a los objetos que los producen, son, indudablemente, cuando aun no se han percibido, las mismas modificaciones psíquicas que después de percibirlos, dados en un momento anterior al de su conocimiento o al de su conciencia. «Psíquico —dijo Descartes— es todo lo que se ofrece en el tiempo puro; no psíquico es lo que ocupa un lugar, lo que es mensurable por una medida de espacio. Grasset, de Montpellier, queriendo esclarecerme este concepto, como si yo incurriese en una confusión, me dice, en la *Revue Philosophique,* que todo lo que no es consciente es objetivo, y el ofuscado es él. Le costaría explicar cómo puede concebir el dolor no percibido objetivamente, ni lo que pretende significar diciendo que los psiquismos inferiores son puramente objetivos, ni por qué les llama *psiquismos* si están ensamblados con el espacio. Usar las palabras en otro sentido del que tienen es enmarañarse y complacerse en vivir entre sombras.

Es preciso, por tanto, reconocer, como una verdad de hecho, que las sensaciones externas se dan en los sentidos en un tiempo anterior al de su per-

cepción; es preciso reconocer que un sonido o un sabor, un dolor o un color, constituye una modificación de naturaleza psíquica, puesto que en sí mismo no ocupa lugar.

Estos fenómenos no son espontáneos; suceden invariablemente a una reacción nerviosa, como ésta sigue a una excitación externa, formándose una cadena que liga la acción exterior con el hecho psíquico, del cual, hasta entonces, nada sabemos por la introspección.

Cada uno de los sentidos responde a la excitación según la nota propia que le es peculiar. La visión no da de sí mas que luz y color; el oído, sones; la boca, sabores; el olfato, olores. Desde Juan Müller sabemos que todas estas sensibilidades son específicas, que equivale a decir que la nota psíquica responde a las propiedades fisiológicamente diferenciadas de aquéllas; y por esto, sea la que fuere la naturaleza de la excitación que origina la reacción, la sensación responde a la reacción y no a la excitación. Así vemos que la presión o contusión mecánica de los ojos, el envenenamiento por la digital o el fósforo, la excitación eléctrica, despiertan sensaciones luminosas o de color de la misma naturaleza que las despertadas por su excitante natural. Lo mismo ocurre en los demás sentidos. Un excitante idéntico, como el eléctrico, aplicado al cuerpo, pro-

duce fosforescencias y círculos luminosos en los ojos, ruidos en los oídos, gusto metálico en la boca, cosquilleo en la piel. De esto se desprende que la cualidad de la sensación se halla vinculada de la reacción nerviosa y no de la excitación, como la reacción nerviosa lo está de la excitación, constituyendo una sucesión fenoménica estrechamente ligada. No viene impuesta, pues, la nota sensorial de un modo arbitrario; tan incomprensible sería que el sonido dejase de responder a las reacciones de la sensibilidad acústica como que el agua no descendiera por una pendiente.



Y reparad en que nosotros decimos que la sensación sucede a la reacción, y no que *la hace o que es su causa suficiente;* esto sería una frase metafísica, de las más pobres de las metafísicas: la materialista. Así como el físico no dice que el desnivel sea la causa eficiente del movimiento, sino la condición, el dato que ha de tenerse en cuenta para prever que el agua caerá desde cierta altura calculable por el desnivel, así tampoco decimos nosotros que la reacción nerviosa produzca la sensación; decimos que sucede a la reacción siendo la condición lo que nos permitirá prever cuándo aparecerá la sensación. Lo que hace a la sensación, como cualquier otro fenómeno psíquico, es algo más hondo que el fenómeno mismo, que es para nosotros impenetrable.

Preciso es distinguir en la sensación pura la impresión periférica del estado central que la repetición determina. La primera es transitoria; dura lo que dura la excitación, o escasamente más; en el centro se incrustan las impresiones, creando un nuevo estado que se reproduce bajo la acción periférica y subsiste sin ella. Remontando la observación a los primeros días de la vida, comprenderemos que en el oído del niño, no suena lo mismo el crujido de la puerta que se abre por segunda vez como el de la primera, ni de la tercera como el de la segunda y el de la primera, y así sucesivamente; nos expresaríamos mejor diciendo que la primera vez deja el crujido en el centro receptor una señal, un rastro, una modificación, una huella a la que se suma la segunda, la tercera y las que van viniendo. Esto mismo cabe decir de las sensaciones visuales y de todas las demás. Por ciego que sea el niño en los comienzos de su vida, es indudable que la repetición de los colores del techo, de las paredes, del menaje o la luz del ambiente, le dejan en los centros ópticos superiores un rastro permanente de su paso por la retina. No es que le graben imágenes, como antes se decía; la imagen es el color encuadrado, y la retina, como órgano de recepción, da la continuidad de los colores sin que fije los límites en donde acaba uno y principia otro, sin concretar la forma; pero, aun su-

cediendo así, las mismas impresiones se repiten, y lo que periféricamente es transitorio y dura en tanto dura la excitación, permanece vivo en los centros. Esta es la condición fisiológica que engendra la memoria de las sensaciones puras. Es muy distinto producir un estado central que reproducirlo: uno y otro implican la acción periférica; pero el hecho de la reproducción presupone la persistencia de las impresiones pasadas. Objetivamente, o *de visu*, no podemos precisar en qué consiste esta nueva modificación material; mas, si fuese hacedero, experimentalmente, suprimir o borrar una, comprobaríamos que la memoria se pierde, lo mismo que comprobamos que por la perturbación de un centro o por su destrucción queda perturbada o abolida la memoria parcial de determinadas impresiones.

Cuando una acción periférica despierta uno de estos estados centrales, renueva con la presente la memoria de las pasadas, haciéndolas entonces presentes y sugiriendo el sentimiento de que son todas una misma. Las raíces empíricas del principio de identidad, que se presupone como el fundamento de todo acto intelectivo, se nutren de la memoria. Cuando de un objeto afirmamos que es el mismo que antes, y que mañana se nos presentará como hoy, queremos sencillamente decir que los efectos sensoriales que hoy determina, son los mismos que

ayer determinaba, y seguirá siendo el mismo al repetirse mañana; pero nuestra afirmación sería vana si no se cimentara sobre el sentimiento de la identidad de estos efectos, y este sentimiento nace, al reproducirse de una vez y de súbito, como hijos de una integración central, las impresiones pasadas juntas con la presente. Yo he comparado la reproducción de este estado central a la visión de las hojas de un libro cuando por el impulso del dedo pulgar las hacemos pasar rápidamente ante nuestros ojos: no las vemos una a una; las vemos juntas en un tiempo brevísimo.

Lo que se ha dicho de las cualidades sensoriales representativas de un objeto, es aplicable a una de estas cualidades. El color azul se va integrando en los centros ópticos como una nota diferenciada de los otros colores a fuerza de repetirse periféricamente en la retina, y al ofrecérsenos de nuevo despierta la memoria de que la impresión natural es como la pasada. El timbre de un cristal y de otro, son recordados por lo que tienen de común; y esta identidad subjetiva, tan diferente del timbre de la plata o del oro, nos lleva a creer más tarde que lo que suena cuando el cristal vibra no es lo mismo que lo que suena cuando vibra la plata o el oro. La miel y la naranja, entrambas son dulces al paladar y entrambas despiertan la memoria de un algo común

que surge muy distintamente de cómo se recuerda el sabor del áloes o de la almendra amarga.

En resumen: considerando las sensibilidades externas como funciones aisladas de toda conexión nerviosa ulterior, en estado de virginidad, según son cuando venimos al mundo, vemos que cada una de ellas reacciona específicamente por eficacia de la acción exterior ejercida sobre la expansión periférica de sus respectivos nervios; que en ellas es preciso distinguir la acción periférica del estado central que esta acción crea, sugiriendo con él la memoria de que son o no las mismas, semejantes o diferentes; y estas diferenciaciones resultan obedeciendo a la distinta acción de las excitaciones recibidas.

Todos estos fenómenos primeros o iniciales fueron ya claramente concebidos por la escuela empírica; tuvo ella de su funcionamiento la misma idea que acabamos de exponer; ella dió por cierto que el azul o el verde, la dulzura o el amargor, los sonidos que la oreja recoge, las fragancias que la nariz aspira, se diferencian entre sí según se repitan más o menos por excitaciones comunes o diferentes; jamás entendió la citada escuela que todo esto fuese obra de un sujeto que de sí mismo lo diferenciase por su propia actividad; siempre creyó que todo le venía impuesto por una determinante exterior, ante la

cual reaccionaba constantemente del mismo modo, perpetuándose así la memoria de lo semejante y de lo desemejante. Hasta aquí todos vamos acordes, todos pensamos de manera idéntica en tanto que observamos las reacciones de los sentidos a la influencia del mundo externo. Pero aquí nos detenemos nosotros, juzgando las sensaciones como puras modificaciones internas; y la teoría empírica, distanciándose de este punto, pasa más lejos y dice que estos estados sugieren la percepción inmediata de lo que los determina, y que así se formula el conocimiento directo de los objetos. Con esto no es posible transigir, por no ser esto un hecho nacido de la observación sino una invención precipitada. Vemos cómo vienen impuestas las diferenciaciones sensoriales o las notas comunes, según sean las excitaciones; lo que no vemos es cómo viene impuesto el conocimiento de que corresponde a sus respectivos objetos; aquí, saltando sobre un vacío, se supone la existencia de un hecho nuevo, cuyo origen no se descubre. ¿Cómo sabe el sujeto que el color azul, nacido en la retina, corresponde a las paredes de la estancia? ¿Cómo sabe que la dulzura que gusta es producida por el agua azucarada? En verdad no descubrimos cómo puede saberlo; ni siquiera, observando directamente los hechos, libres de prejuicios, logramos comprobar que lo sepa. Es

indudable que el niño siente el color, siente el dulzor, sin percibir los objetos que los producen; siente el color rojo o el sabor amargo, sin que estas diferenciaciones lleguen aún a la categoría de percepciones. Son estados previos o precedentes, que serán o no percibidos más tarde, según se presenten o no las condiciones que determinan el tránsito de un estado al otro; si estas condiciones faltan, a pesar de ser las sensaciones estados efectivos, quedarán subconscientes, ignoradas, y esto nos explica que tengamos en la retina colores que no vemos, como los ven otros que pasaron del primero al segundo estado; que tengamos en el paladar el sabor de un buen vino y no sepamos discriminar sus cualidades como lo hace un catador de oficio.

La teoría empírica del conocimiento da un salto en las tinieblas al colocarse de improviso en el seno de la conciencia. Como desde ella comprueba que las imágenes por las cuales se representan los objetos son referidas a los mismos, con la mayor ingenuidad cree que la mente, movida por la acción del mundo exterior, distingue o identifica todas las cosas. Súfrese, entonces, la ilusión objetivista que puso de manifiesto la obra kantiana. Explicamos la naturaleza del conocimiento por la naturaleza de las cosas, como si la inteligencia fuese el espejo donde se reflejan y comprenden, reproduciéndolas como en

miniatura. La ilusión es intensamente sugestiva. En ámbitos lejanos del campo visual descubrimos el horizonte; más cerca, y sucesivamente, las montañas, las colinas, la llanura y, en lo más próximo, los objetos de que nos valemos para nuestro servicio, colocados en los sitios que les corresponden. Ver todo esto no requiere ningún esfuerzo, porque la inteligencia, auxiliada de los sentidos, lo reproduce como se reflejan en un lago las riberas, el paisaje del contorno y el libre ambiente que lo cubre. Lo mismo que del sentido visual puede decirse de los demás sentidos.

Es demasiado infantil este modo de concebir la inteligencia perceptiva. La observación inmediata de lo que sucede en esta inteligencia nos dice que ese microcosmos sólo es un sueño. Ni la inteligencia es el espejo del mundo exterior, ni tampoco se halla desligada de él y autonómicamente labra los objetos del conocimiento según creía Kant. En los procesos de que resulta la percepción, la inteligencia es el producto de dos funciones tan distintas una de otra como la sensorial y la motriz. Ya vimos que los colores que lucen en la retina y en ella se funden dejaban un rastro en el cerebro receptor; vimos que de la suma de impresiones recibidas despréndese el sentimiento de que son las mismas o diferentes, sentimiento que no es sino un recuerdo. Este primitivo y

elemental conocimiento no surge espontáneamente ni nace de virtud alguna que se presuponga en la mente: es un hecho que viene impuesto por condiciones externas de naturaleza fisiológica. Si llega un día que, por cualquier motivo, brota en nosotros el deseo de reproducir el sabor de la miel, de volver a ver el azul del cielo recordado, no podríamos lograrlo si no dispusiéramos de la capacidad de dirigir los ojos hacia lo que determina ese color o de llevar a la boca lo que produce ese sabor; el ansia de reproducirlo nos obliga a realizar movimientos precisos, puntuales, definidos, que preestablecen las condiciones en que han de ser afectados los sentidos para que se renueven sensaciones ya conocidas. No digamos que el sentido visual, bajo la influencia de la determinación exterior, sugiere pasivamente los colores según sea esa influencia; la observación más grosera nos enseña que, con el dominio de la acomodación visual, prefijamos las condiciones internas en que hemos de colocar los sentidos para que reciban la acción del objeto *A*, o del objeto *B*. Con más fidelidad hablaremos si decimos que, desde dentro, la motricidad ocular y la inervación del músculo ciliar nos confiere la capacidad voluntaria de reproducir el color rojo del cinabrio o el blanco de la sal. Para que estos movimientos consigan el fin apetecido es necesario que sobre la sal o el cina-

brio se acomode la visión, adaptándose convenientemente el sentido a la cosa que ha de impresionarlo.

Largos siglos de olvido de estas experiencias motrices hizo suponer que los ojos sugerían la imagen acabada de las cosas; y esta imagen, trasladada misteriosamente desde el sentido de la vista al dintel del intelecto, era comprendida como percepción. Otros creyeron, según ya expuse repetidamente en estas conferencias, que no era menester imaginar una virtud comprensiva para explicarse el hecho por qué la percepción brotaba de la misma imagen, sin que al suponer esto se nos explicase cómo brotaba, dejando en la sombra el verdadero problema que se pretendía resolver. Con Helmholtz principia una era nueva. La percepción visual, clara y distinta, es considerada como un resultado de la motricidad muscular, comprendiendo que la visión es producto de la combinación de dos factores, y, a pesar de tan magno progreso, tampoco se nos dice concretamente cómo brota la percepción de la combinación de entrambos.

De todos los sentidos ha de decirse lo mismo que del sentido visual. Lo que inesperadamente toca nuestra piel es reconocido tocándolo activamente con el propósito de afinar la percepción. Con estas experiencias motrices prefijamos el sitio que ocupa la cosa que ha de tocarnos, y estableciendo el con-

tacto de dentro a fuera calculamos la forma, la resistencia, la rudeza, la lisura, el estado térmico, y hasta con la medida de desplazamiento de la parte del cuerpo en contacto con el objeto, se averigua que aquí reside *A*, allá, *B;* más próximo, *C*, y más lejos, *D.* La capacidad tactil de reproducir impresiones ya sabidas, haciéndolas más claras y precisas, nos prueba que no es verdad que seamos pasivos en la recepción de las percepciones tactiles, que no es verdad que surjan ya hechas en la inteligencia por la acción de mundo exterior. Todas estas experiencias motrices no son nativas. Así como en tanto que no sabemos acomodar la visión a su objeto tampoco sabemos ver ese objeto, porque ignoramos la posición en que hemos de mantener el cristalino para que sea la luz emitida del objeto la que hiera la retina y la parte más sensible de ella, así, también, en tanto que desconocemos cómo hemos de movernos para tocar las cosas ignoramos su forma y el lugar en que se hallan; y en estas condiciones, las primeras de la vida, el sentido del tacto no existe, como tampoco existe el sentido visual; y de aquí que afirmemos que no percibimos todavía mediante ellos lo que después percibimos cuando su organización comienza y crece progresivamente perfeccionándose con la edad.

La boca y la nariz reciben las impresiones de las

cosas cuando algunas substancias de éstas se funden e imbiben las terminaciones periféricas de los nervios sensoriales. Parece que es una acción periférica la que prefija pasivamente la diferenciación de unas y otras; y aunque esto es verdad, no lo es menos que aparece más clara y exacta la percepción de estas diferenciaciones cuando paladeamos o aspiramos separadamente un manjar o un aroma; operaciones de orden motriz que nos permitan adivinar el efecto que nos han de producir y aun reproducirlo.

Hubo un tiempo en nuestra vida en que no sabíamos nada de esto. Ignorábamos cómo habíamos de movernos para provocar un contacto en la piel con el objeto próximo o apartado; no sabíamos cómo habíamos de acomodar la visión a su objeto; y en estas condiciones primeras, comprendemos que, así como no vemos cuando no sabemos dirigir los ojos, ni percibimos los contactos cuando no sabemos tocar, tampoco percibimos cuál es el sabor de la miel o de la sal cuando no sabemos reproducir las impresiones recibidas mediante las experiencias motrices que nos capacitan para repetirlas.

Todo lo expuesto nos induce a creer que, si bien es verdad que percibimos las cosas del mundo exterior por mediación de los sentidos, esto no depende de los sentidos mismos, sino de los procesos motrices que nos permiten reproducir las sensaciones re-

cibidas; y la prueba es que, cuando estos procesos motrices no han sido todavía trabajados y la corteza cerebral está de ellos virgen, como ocurre en la infancia, nada percibimos por los sentidos aunque funcionen como después funcionarán; que, cuando estos procesos se inician y comienzan a laborarse, las percepciones son menguadas o imperfectas; que, cuando en el adulto es persistente el aprendizaje de la experiencia motriz, como le ocurre al pintor respecto de los colores, al escultor respecto de las formas, a los marineros o a los pastores respecto de la visión a distancia, al ciego respecto del tacto, etc., la percepción se va perfeccionando indefinidamente. Todo nos lleva a concluir, como una verdad de hecho, que los sentidos son ciegos, que por ellos nada percibimos, que por ellos se nos sugiere la materia objetivable; pero lo que en realidad la objetiva es la función motriz, creándose por su eficacia lo que llamamos *percepción.* Tan cierto es esto que, si ya estatuídas en la corteza cerebral los procesos motrices de que procede la percepción, fueran después destruídos por una apoplejía de los centros de la acomodación visual, por un goma o por cualquier otro proceso degenerativo, el enfermo, no obstante la integridad periférica y central de la sensibilidad óptica, quedaría ciego, tan ciego como el día en que nació, o la función visual se le perturbaría; si estas

lesiones, graves o leves, recaen sobre los centros de coordinación tactil, el enfermo pierde la memoria de determinadas partes de su cuerpo —un miembro, por ejemplo— y padece la anestesia de las impresiones que de allí recibe. Claramente nos demuestran las astereognosias que en el cerebro motriz puede deshacerse lo que se hizo; y como se borran así las condiciones fisiológicas de las que nació la conciencia perceptiva, queda el sujeto impasible y como extraño ante el mundo con el cual le ligaba fuertemente la experiencia motriz, y del cual, entonces, se desune.

Obstinándonos en considerar las funciones perceptivas como funciones nativas de los sentidos, no nos es posible comprender el mecanismo genético de que se origina la percepción; pero, cuando ateniéndonos lealmente a lo que la observación nos enseña, reconocemos que estas funciones no se dan de una manera preestablecida, sino que se efectúan lenta y trabajosamente, como hijas que son de una suma de experiencias motrices que la memoria retiene y perpetúa, entonces comprendemos que la percepción es como el producto de una organización central cuyo estudio es indispensable para averiguar cómo se produce y acumula, cómo principia dicha percepción y cómo se perfecciona y establecemos mediante ella relaciones tan complejas con el mundo exterior. Li-

mitándonos a la observación de cuanto encontramos ya preestablecido, parécenos de una cabal evidencia que son los sentidos los que nos ponen en relación con el mundo exterior; pero cuando reconocemos la esterilidad de este punto de vista, y nos preguntamos cómo se establecieron estas relaciones con lo que esté fuera de nosotros, entonces llegamos a comprender que el sujeto que se mueve se vale de las sensaciones, nacidas de los sentidos, como de un medio de relación fijando el lugar donde reside la determinante a que responden. Planteando el problema sobre términos nuevos, ha de afirmarse que la materia sensorial se hace perceptiva de las cosas exteriores ligándola experimentalmente con estas cosas cuando la determinan; punto de vista del todo objetivista y opuesto al del subjetivismo kantiano, que la ligaba con las formas virtuales de la mente.

En la conferencia próxima probaremos de tantear la solución de problema tan magno.



V

Razones que nos obligan a resolver el problema formulado al acabar la pasada conferencia estudiando el sentido del tacto.—Cómo responden las percepciones táctiles a las presiones ejercidas sobre el tegumento externo.—Imagen de los puntos táctiles.—Suposición anatómica en que fundamenta Juan Müller el conocimiento cenestésico o distributivo de las partes del cuerpo.—Crítica de la teoría nativista.—El emplazamiento de las partes del cuerpo sugiere la imagen del lugar en que se hallan.—Condiciones fisiológicas que determinan el enderezamiento del tronco y el equilibrio de la cabeza.—Sentimiento de nuevas posiciones.—La sensibilidad de Golgi y la sensibilidad de Khüne.—Estados centrales que determina su acción periférica.—*Sensaciones de inervación*.—Asociaciones de éstas con aquéllos.—Orígenes de los impulsos que llevan a relacionar el efecto sensorial, muscular o articular con la causa que lo determina. Cómo, al percibirla, excentramos o fijamos en un sitio la cosa que determina la sensación.—Naturaleza de la percepción.—Tema de la conferencia siguiente.

Tomemos como base de la investigación que vamos a emprender el sentido del tacto. A ello me obligan razones poderosas. En mi libro *Orígenes del conocimiento* se estudian dos capitales cuestiones: cómo sabemos, mediante las sensacio-

nes tróficas, que hay algo que nos nutre; cómo sabemos, por mediación de los sentidos, que este algo se halla fuera de nuestro cuerpo y puede devolver al organismo lo que le falta para nutrirse. A este libro sigue otro más copioso en el que se dilucida cómo sabemos, por el sentido del tacto, que las cosas externas ocupan un lugar. Es continuación del primero, y titúlase: *Orígenes de las representaciones del espacio táctil.* El doctor Fritz Heinri Lewy lo tradujo al alemán y lo entregó a Edinger, editor de Berlín. Cuando iba a publicarse, sobrevino la guerra y suspendióse la edición. Algunos capítulos, a pesar de todo, aparecieron en los *Archivos del Instituto de Ciencias.*

Ahora, recordemos que la cuestión que vamos a resolver quedó formulada en la conferencia anterior de este modo: La percepción externa, ¿sale ya acabada de los sentidos, o se produce genéticamente por obra de experiencias complejísimas que se nos pasaron inadvertidas?

En el actual estado de nuestros conocimientos no es posible precisar de cuáles experiencias de movimiento venga la orientación del sonido, ni cómo se asocian con los datos que sugiere el funcionalismo de los conductos semicirculares, pues el problema se presenta tan complicado y tenebroso que no se aviene a términos de planteamiento.

CAPÍTULO V

En la visión comprendemos intuitivamente que, sin las experiencias de movimiento, el elemento fotoscópico quedaría confinado en la retina, porque resulta incomprensible el prodigio nativista que lo que en ella nace se vea fuera y lejos sin causa que determine esta proyección; pero si tratamos de seguir genéticamente las experiencias motrices de las que se deriva el conocimiento de las direcciones, la estimación de las distancias, el conocimiento de las superficies planas, curvas y el relieve, la tarea resulta inabordable.

Inmensas son también las dificultades que se han de vencer respecto del tacto. Si antes hablé de mi libro, fué por mostraros que, habiendo estudiado preferentemente este sentido, puedo con más facilidad ofreceros de él como un resumen y daros más claras noticias de los elementos genéticos de que se desprende la percepción táctil, que si escogiese otro de los sentidos. Obstinándonos en el estudio de esta percepción tal como la encontramos formulada en la consciencia, nunca llegaremos a entender de qué elementos fisiológicos procede el conocimiento de los puntos del tegumento externo; siempre nos parecerá que las representaciones del espacio táctil se hallan en la inteligencia de un modo inmanente o preformulado; pero, investigando las condiciones fisiológicas que preformulan el conocimiento del

emplazamiento de las partes del cuerpo que inervamos, se nos hará comprensible, lógica y suavemente, la localización de las presiones táctiles. Conocida la génesis de esta percepción, nos dará un punto comparativo o de referencia para comprender, siquiera sea de lejos y por manera intuitiva, cómo se hicieron los demás, aunque todavía no sea posible describir el mecanismo de su formación, obra del progreso científico que se va realizando de segmento en segmento y no súbita y totalmente. Ved el motivo de que una cuestión general de Filosofía crítica, la propongamos en términos concretos, reduciéndola a un solo sentido.

Todos sabemos que en el tegumento externo se han diferenciado diversas sensibilidades específicas. La sensibilidad a la presión es la más somera de todas. Aplicando un objeto, por sutil que fuere, la punta de un cabello, por ejemplo, sobre el tegumento externo, se advierte el punto donde se ejerce la presión; pero, si aplicamos un objeto más ancho, percibimos la anchura y la longitud precisamente por percibir que los puntos impresionados se hallan fuera unos de otros, lo que nos trae la imagen conjunta de muchos de ellos, o sea la imagen de una contigüidad.

Sabemos también que existen regiones, en el tegumento externo, en las que se descrimina un nú-

mero prodigioso de puntos, y otras en las que se descrimina un número muy escaso: en las primeras, el tacto es fino; en las segundas, grosero. La más fina de todas es la punta de la lengua; le siguen la parte anterior de la boca, la mano y la planta del pie. Son regiones groseras: la piel del cráneo, la de la nuca, esternón, espalda, vientre, etc., etc. En las primeras se descriminan distancias de milímetros; en las segundas, distancias de centímetros; hay regiones donde no se perciben los puntos impresionados mas que a la distancia de cinco, de seis y más centímetros.

Fijémonos ahora en la naturaleza de la imagen del punto táctil. Toquemos con la punta de un cabello o del compás extesiométrico un sitio de la piel de la espalda, y lo percibiremos. ¿Qué percibimos? Un punto del cuerpo, la parte que fué impresionada. Coloquemos, de centímetro en centímetro, hasta cinco cabellos, y, a pesar de ser cinco los lugares impresionados, continuamos percibiendo el mismo sitio de antes, sintiéndolo como único. Repetimos el experimento en el rojo de los labios, y aquí percibimos una hilera de cinco lugares distintos afectados. La percepción de cada uno de ellos es la misma que la del lugar de la espalda. Ópticamente considerada, la superficie es mayor en un caso que en otro; táctilmente no existe superficie; no existe más que

un punto inextenso. ¿Qué es, entonces, la imagen del punto táctil? La percepción indescriminada de una parte del tegumento externo. Pero esta parte indescriminada es, sin embargo, descriminable en nuevas partes, y lo que fuera un punto se trocará en una contigüidad de puntos, una extensión; pero, en tanto que no lo sea, el punto táctil, como el geométrico, es inextenso. Haced mentalmente el anterior experimento; preguntadle al sujeto, aplicándole en la espalda cinco puntas de cabellos, dónde le toca cado uno de ellas, y siempre os contestará que los siente en igual sitio; aplicádselos en el labio, sucesivamente, y os precisará los lugares. De esto inferiréis que el sujeto, que no aprecia la amplitud de la zona del cuerpo impresionada, percibe esta zona o parte; y una parte, mientras no sea relacionada con otras, se percibe como inextensa, sean las que fueren sus dimensiones.

Juan Müller sostuvo que cada uno de los corpúsculos táctiles implantados en la periferia corresponde aisladamente a un punto central que recibe su contragolpe por la continuidad del conducto nervioso. A su entender, las regiones obscuras son pobres en corpúsculos; las dotadas de mayor acuidad son más ricas. Afirmaba, además, que los nervios sensoriales acusan no sólo su cualidad, si que también su extensión. Las terminaciones táctiles, por

ejemplo, sugieren, de una parte, la presión que reciben, y, de otra, la amplitud de los corpúsculos impresionados; y así se explica que la sensación aparezca encuadrada en un fondo extensivo de una manera nativa, original. Si un objeto impresiona un trozo de piel, cada uno de los puntos impresionados ofrece la imagen del fondo en que se encuadra, y la suma de todos da la imagen extensiva de la región impresionada: esta imagen, elemental o compuesta, lo es de la parte del cuerpo donde sobrevenga un cambio de estado. Con ella logramos la primera medida para averiguar la longitud y anchura del objeto que le fué aplicado. La retina se siente extensivamente en la sensación de la obscuridad; pero en la visión, siéntese como una suma de puntos colocados unos fuera de otros, en el fondo de los cuales se encuadra el color; del conocimiento de esta extensión nativa nace después el de los puntos externos, en los que el color se proyecta por otra índole de experiencias cuya naturaleza no puntualiza Juan Müller, aunque las barrunte.

Lo mismo sucede con las sensaciones de sabor: en sí mismas son extensivas, y con ellas se adquiere la conciencia de cierta parte del cuerpo. Los aromas, al expandirse sobre la pituitaria, sugieren la percepción de la nariz; las sensaciones musculares la sugieren de los músculos; las articulares nos pre-

sentan la imagen extensiva de las piezas que resbalan unas sobre otras, o la de los puntos cuando se aprietan en el sentido de la profundidad. Las noticias que de las vísceras llegan al cerebro denuncian también la presencia de la entraña; son confusas las que trasponen los umbrales de la conciencia y son también innúmeras las excitaciones que quedan confinadas en circuitos de sensibilidades inferiores, como las ganglionares y medulares. Toda sensación, proceda de las sensibilidades externas o de la sensibilidad general, se acusa con el sentimiento de su origen cenestésico. Según Juan Müller, sólo hay una clase de sensaciones que al acusarse cualitativamente no revelen el sentimiento de la parte del cuerpo de donde brotan, *sin que se sepa por qué sucede así:* las acústicas. Las restantes son sentidas en el mismo elemento nervioso de que provienen, y así es sugerido nativamente el sentimiento de la propia cenestesia, el conocimiento distributivo de las partes de que se compone el cuerpo y de su totalidad, el conocimiento, en suma, del sitio que ocupan. La conciencia perceptiva de nuestro propio cuerpo es despertada por el mismo cuerpo con las sensaciones que determina. No constituye esto un hecho que pueda explicarse por hechos precedentes que se antepongan como su condición causal; es una propiedad nativa del elemento nervioso, como lo es

la cualidad sensorial; y de aquí que la teoría reciba el nombre de *teoría nativista*.

Es indudable que el conocimiento del espacio comienza por el de nuestro propio cuerpo, y esto es lo que hay de verdaderamente genial en la teoría de Juan Müller, que tuvo el mérito de proponer el problema del espacio en términos fisiológicos, ya barruntados por los griegos desde un punto de vista filosófico cuando debatían la cuestión de si el hombre era o no la medida de las cosas. Pero es muy distinto plantear el problema sobre términos nuevos, más acomodados a la verdad, que resolverlo ajustándose exactamente a ella. Cierto es que el conocimiento del espacio comienza por el del propio cuerpo; pero al exponer cómo se efectúa ese conocimiento, Juan Müller nos habla de sensaciones de extensión, y esto no es un hecho observable, sino una imagen conceptuosa. Comprendemos que la excitación determine un cambio de estado en el nervio y núcleo central receptor al cual suceda la sensación, cambio de estado valorable por una suma de fenómenos del orden físico y químico; pero resulta incomprensible la sensación de extensión que la acompaña, pues no vemos cómo se realiza, ni de qué fenómenos fisiológicos se desprende, ni qué lo determina. Una cosa es concebir la masa del corpúsculo táctil, o la contigüidad de algunos de ellos,

y otra es afirmar que esta percepción es ocasionada por la extensión objetiva de los elementos nerviosos. Aquí, a la inversa de lo que hizo cuando explicó la cualidad de la sensibilidad, no pasa de lo objetivo a lo subjetivo, de lo fisiológico a lo psíquico; pasa de lo subjeti o a lo objetivo, y explica la extensión objetiva por la idea que de ella tiene. Hertmann Lodze advierte que siempre que se trata de explicar la formación de la representación del espacio, se empieza por presuponerlo, y esto es lo que hizo Juan Müller, pretendiendo explicar por la imagen del espacio que ocupa el elemento nervioso la formación de la imagen misma.

La extensión no queda, pues, explicada: se presupone. Esto fué lo que le arguyeron los kantianos, no obstante admitir la tesis de que la sensación nace ya localizada; pero no nace localizada por una acción fisiológica, sino que, al aparecer en la mente sensible o intuitiva, el espacio ya estaba en ella, y se estampa según la tesis kantiana. La tesis mülleriana se tuvo por kantista, y hasta se la creyó inspirada por el maestro de Königsberg, y esto no es cierto, porque lo que Juan Müller se propuso fué combatir la idea *a priori* del espacio, mostrando su origen sensorial; con harta claridad lo consigna en su obra, tan colmada de enseñanzas nuevas en cuanto atañe a las funciones sensoriales.

CAPÍTULO V

El hecho de proyectar las sensaciones a las partes del cuerpo de donde dimanan las excitaciones no es nativo; si lo fuera no sería explicable por otros hechos precedentes a los que lógicamente sucede, como ocurre con todos los que encadena la ciencia experimental; precisaría entonces inquirir su explicación en una virtud presupuesta, como hizo Kant. No es lo mismo suponer que sea nativa, porque se desconozcan los hechos precedentes que condicionan su aparición, que demostrar que estos precedentes no existan. Así se presumía, imbuídos de un prejuicio secular, y esto nos obligaba a dar esta cuestión por resuelta, no estándolo, que es lo peor que puede acontecer en todo linaje de investigaciones.

El problema que Juan Müller plantea respecto de todas las sensaciones, lo plantea Lodze únicamente para el sentido visual y táctil como originarios de la noción del espacio. Ha de reconocerse que los términos del planteamiento del primero comprenden, mejor que los del segundo, los hechos en que se nos da el conocimiento del espacio. La noción de espacio comienza por el conocimiento de nuestro propio cuerpo: no hay espacio exterior que no sea referencia a un espacio más primitivo, que es percibido como puntos retinianos o táctiles, como lugares del cuerpo donde referimos las sensaciones que de ellos

nos vienen, y, bajo este aspecto, el mismo problema hay por resolver en la visión y el contacto que en los puntos articulares, en la boca, en las masas musculares, en la vejiga al demandar evacuarse, etc., puesto que en todos ellos existe el conocimiento del lugar.

El conocimiento del cuerpo no nos llega de la espontánea proyección de las sensaciones: presupone la preexistencia de condiciones que determinan esa proyección; cuando estas condiciones no son antepuestas, nada sabemos del lugar de donde vienen las sensaciones. Sin la capacidad de emplazar las partes del cuerpo y de mantenerlas en una posición por el esfuerzo muscular, ignoraríamos dónde se hallan los nervios sensoriales, externos o internos, que en estas partes se distribuyen; reaccionarían como ahora, y, a pesar de producir las mismas sensaciones que ahora determinan, nada sabríamos de los respectivos lugares de donde proceden; es la conciencia de los movimientos que ejecutamos lo que nos sugiere la imagen del lugar. Lo que aquí hay de nativo y verdaderamente preestablecido es la sensación nacida de una sensibilidad; pero su proyección es obra más compleja, producto de la conjunción de la motricidad y la sensación misma. Por eso comprobamos como verdad de hecho que, cuando los procesos de los que resulta el movimiento voluntario

no se han organizado todavía, las sensaciones son inexcéntricas. Venimos al mundo, y no sabemos dónde están las manos y los pies, y tardamos mucho en saberlo. Los primeros conocimientos que adquirimos de partes tan principales como la cabeza y el tronco son muy confusos. Principian, como saliendo de la obscuridad a la penumbra, a medida que por un mecanismo fisiológico preestablecido se va organizando el equilibrio. El tronco se inclina pasivamente, doblando el espinazo como una caña; la cabeza se cae del lado a que se inclina, como los brazos y las piernas. La totalidad del cuerpo no se defiende de la gravedad, como si fuese un peso inerte. Tanto es así, que si las partes de que se compone no estuviesen ligadas entre sí mecánicamente, se desprenderían unas de otras. Recíbense en estas condiciones variadísimas sensaciones, y nada se sabe de ellas, aunque las sintamos, porque no se sabe ni de dónde vienen ni qué es lo que las determina, lo cual constituye el objetivo de la verdadera percepción. Para que puedan ser referidos a un lugar, es necesario que la parte del cuerpo quede mantenida en una posición de la que se tiene conciencia oscura o clara, por la inervación psico-motriz; para que puedan ser atribuídos a la causa que los produce, es preciso adquirir la capacidad de poner en juego esa causa de modo que vuelva a surtir su natural efecto.

Algunos ejemplos nos demostrarán cómo se forman los conocimientos más primitivos del lugar donde están situadas ciertas partes del cuerpo; otros, nos pondrán de manifiesto que las sensaciones no son fenómenos espontáneos, sino efectos determinados por las causas que excitan en el propio cuerpo los nervios sensoriales, sean internos o externos.

Comencemos por examinar cómo brota en la conciencia naciente el sentimiento del lugar de la posición en que las partes del cuerpo están situadas.

Cuando el cuerpo se encorva, cediendo a su propio peso, distiende los músculos extensores con tanta más violencia cuanto mayor sea el peso que lo inclina. Por una ley fisiológica bien conocida sabemos que, dentro de ciertos límites, la reacción contráctil del músculo es proporcional al peso que lo distendía o estiraba, y de esto se sigue que el peso que dobla el tronco hacia adelante engendra en los músculos extensores una fuerza antagonista equivalente que lo endereza. Sea la que se quiera la dirección en que se ladea el tronco, los músculos que se hallan en sentido opuesto y resisten a la distensión desarrollan una contracción regulada por el mismo peso que lo inclinaba, y por este juego de fuerzas contrarias se mantiene en una posición de equilibrio que neutraliza siempre la acción de la gravedad cuando lo ladea en uno u otro sentido.

Esto mismo ocurre con la cabeza. Rendida hacia adelante pasivamente y estirados los músculos extensores por el peso de la inclinación, la vuelven hacia atrás en la medida exacta en que fuera abatida; si se dobla sobre la nuca, las sinergías flexoras la reintegran hacia adelante; si cae a la inquierda, son las fuerzas antagonistas de los músculos de la derecha las que la reencentran; si se tuerce a la diestra, entran en juego, del mismo modo, las del lado izquierdo. Mediante esta combinación de fuerzas contrapuestas, la cabeza se afirma sobre el atlas en posición de cabal equilibrio.

Todo esto se consigue lentamente. No se yergue de súbito la cabeza, ni se mantiene seguidamente sobre su base natural de sustentación, sin que sean sugeridas a la conciencia, por sensaciones vivas, medidas de peso y medidas de esfuerzo correspondientes, en número incalculable. Conocidos son mis estudios acerca de la mecánica fisiológica del equilibrio del cuerpo humano y de cómo poseemos conciencia de ello. No he de repetirlos aquí (1). Lo que ahora me interesa mostraros es que de toda esta composición mecánica de fuerzas que enderezan el tronco y la cabeza se organiza su memoria en el sensorio de una manera obscura e impenetrable por el

(1) *Rev. de Philosophie*, 1911, París.

método introspectivo; pero esta memoria allí reside, y de ella surge, como cosa hecha, el conocimiento de dónde se halla la cabeza y dónde tenemos el tronco. No estaba en la inteligencia naciente cuando el tronco se bandeaba y rendía, cuando la testa, desvalida, colgaba hacia donde la impulsaba la gravedad; mas ahora allí está por guardar la memoria viva de cómo fué emplazada por experiencias de movimiento. Y como por ella sabemos de qué manera se irguieron y afirmaron el tronco y la cabeza, y cómo han de compensarse los pesos que los descentran de la base donde descansan, poseemos la conciencia de la cabeza y del tronco, que es lo mismo que decir, que los percibimos como un peso mantenido por el esfuerzo en el lugar en el que establemente están, y del que no caen, aunque pesen como antes.

Por brumosos que os parezcan los orígenes de estos conocimientos primitivos del lugar, por dejar entre sombras los mecanismos de formación a que responden, me lisonjeo de que basta con esas apuntaciones para que comprendáis claramente que sin la intervención del movimiento, que emplazó los pesos, no se habría formulado a la inteligencia el conocimiento del lugar en que se hallan. Pero el sitio en que fué emplazada la cabeza, si bien lo miráis, no es en sí mismo otra cosa que el sentimiento de una posición pura que no se relaciona con otros lugares,

puesto que no conocemos otros. Tan simplicísimo es el sentimiento de este peso colocado en una posición, que ni sospechamos que se halle dentro de un vacío; todo se resume con estas palabras: *Siento aquí una cosa.*

Por elemental que resulte el conocimiento de la posición, lo cierto es que puede modificarse sin que se desvanezca el sentimiento fundamental del equilibrio. La acción aislada de la sinergía flexora puede llevar la cabeza hacia adelante, como la acción aislada de la extensora puede impulsarla hacia atrás, sin perturbarla, porque en ambos casos la masa sigue centrada sobre su base de sustentación. Lo mismo acontece con todos los movimientos que impulsan la cabeza en un sentido o en otro: mantiénese siempre su equilibrio, y se mantiene porque el peso descentrado de la base de sustentación se compensa debidamente en sentido contrario. Sólo el niño, que aún no sabe calcular exactamente el peso que ha de cargar en sentido opuesto, al lanzar la cabeza en una dirección dada, percibe que se le cae, arrastrando en la caída la totalidad del cuerpo; por eso la mueve con tanto tiento y con atención tan fija.

Si ahora nos preguntamos por qué, cuando colocamos la cabeza o cualquiera otra parte del cuerpo en una posición, la percibimos en un lugar que no puede ser ocupado por otra cosa que por la que allí

emplazáramos, reconoceremos que así es porque le referimos las sensaciones que de esa parte brotan.

En la intimidad de los músculos se descubrieron dos sensibilidades exquisitas y sutiles: la sensibilidad de Golgi y la de Khüne. Por la primera se traduce el grado de estiramiento a que fué sometido el músculo cuando la contracción de los músculos antagonistas lo distienden. Por la segunda, expansionada en forma de husos, se acusa el grado de compresión que experimentan cuando las fibras se encogen y los oprimen. Unos y otros nervios, obedeciendo a las excitaciones mecánicas que reciben, reaccionan debidamente produciendo sensaciones en los núcleos centrales, venga aquella determinante de donde viniere: de la propia substancia muscular, de reflejos inferiores, de inervaciones psicomotrices. Cada vez que las sinergías musculares entran en juego, los husos de Khüne determinan una sensación tanto más intensa cuanto más fuerte sea la compresión que sufran. Si fuese verdad el supuesto de Juan Müller de que por el solo hecho de acusarse la sensación ya es sentida en lo íntimo de la masa muscular, por ser nativamente excéntrica, nos explicaríamos por qué la sentimos siempre que se contrae en el lugar que ocupa; pero como, desgraciadamente, no se comprueba la certeza del hecho, nos encontramos con la paradoja de unos músculos que

se contraen sin que la sensación se perciba, y delante de estos mismos músculos en que es percibida en otros períodos de la vida. Los dedos de la mano y el pie del niño son mantenidos en actitudes incoherentes, que no podrá imitar o repetir cuando sepa inervarlos voluntariamente; de estas partes recibe sensaciones, sin que sepa dónde están. Contrae y alarga las piernas, retuerce y dobla el tronco cuando se desespera, y con todos estos movimientos que en nada dependen de la voluntad, despierta sensaciones vivas que no le dicen dónde se hallan las masas movidas; si una contractura endurece ciertos músculos, experimenta dolor y no sabe localizarlo. Por la acción aislada de las sensaciones intramusculares no conoce el lugar que ocupan las masas, como si no fuese verdad que aquellas sensaciones brotasen nativamente excéntricas. Todo nos lleva a creer que se hacen excéntricas por obra de procesos centrales más complejos, en los que, además de las sensaciones, concurren otros elementos. Vemos, efectivamente, que no advertimos el lugar en que residen las partes del cuerpo cuando se cambia su posición, sino cuando adquirimos la aptitud voluntaria de cambiarla. Hay que distinguir entre la posición incoherente en que reflejismos inferiores colocan las partes de la mano o del pie, la flexión o extensión involuntaria de los miembros abdominales, de la po-

sición en que se las coloca cuando coherentemente se abre o cierra la mano o se estira o encoje estos miembros con clara voluntad de hacerlo; estos últimos movimientos son percibidos; los primeros nos pasan inadvertidos.

¿Cómo, pues, se perciben los movimientos, mejor dicho, las cosas movidas?

Siempre que los músculos del niño se muevan, cualquiera que sea la causa, se reciben en los centros sensoriales receptores las impresiones desprendidas de los husos de Khüne; todas son cualitativamente idénticas, variando sólo el grado de intensidad en que son despertados por la acción periférica.

En los centros se almacenan por la propiedad retentiva del elemento nervioso, de la que procede la memoria, sedimentándose como un estado común que determina el sentimiento de identidad de todas esas impresiones. No creáis, pues, que el cerebro responde aisladamente a la última excitación como si fuese su reflector, a la manera que el muro al recibir las ondas del sonido responde con el eco; responde como una suma de cierta intensidad regulada por la excitación. En la intimidad de la neurona nada se pierde; todo queda impreso y se guarda con latente energía. En el centro receptor se elabora, con perfecta autonomía funcional, ese estado objetivo o fi-

siológico, y a ese estado responde el sentimiento de identidad de la totalidad de las impresiones recibidas.

Recordemos ahora que las neuronas psicomotrices de la corteza cerebral se acompañan, cuando reaccionan, de un sentimiento que desde los tiempos de Helmholtz se llama *sensación de inervación*. Estas sensaciones no surgen espontáneamente; son determinadas por incitaciones que llegan de otros puntos, de base periférica en su origen. Ahora bien: las reacciones psicomotrices también excitan las contracciones lo mismo que los reflejos inferiores; y sucede entonces que cada vez que la inervación central contrae los músculos, en los centros respectivos son recibidas las correspondientes sensaciones, y se establece una sucesión invariable y constante entre el estado de inervación central y el sensorial impuesto desde la periferia. Donde no hubo, en el principio, ninguna conexión o articulación interneuronal entre los centros motores y los sensoriales que reciben el contragolpe de la compresión de los husos musculares, la establece después la repetición de unos mismos actos, hasta llegar un momento en que al despertarse la reacción motriz, y con ella la sensación de inervación que la acompaña, recuérdase la sensación que desde la periferia muscular se acusará por la memoria que de todas ellas llevamos

formada. A la remembranza de lo que sucederá es a lo que llamamos previsión del fenómeno que creemos aparecerá. Esta creencia, por sí misma, constituye el conocimiento del hecho nuevo, que sobrevendrá, como ya sobrevino otras veces. Así es como relacionamos la acción motriz con la sensación, comenzando a pensar; porque pensar, como decía Hume, es relacionar. Mientras en los centros sensoriales se sumaban aisladamente las impresiones recibidas, se sentían, como era sentida su honda identidad con mudanzas intensivas; pero, con esto, nada se esperaba que sucediese después, nada se preveía. Lo mismo pasaba con las reacciones motrices: no se adivinaba, con las sensaciones elementales de inervación, que en pos de ellas viniesen otras distintas; pero, articulado un hecho con otro, brotó, de súbito, con la reacción motriz, no la sensación, sino el recuerdo de que ésta volvería a presentarse.

Según se ve, el hecho descrito es puramente central. Con infundir en los elementos nerviosos el proceso objetivo de que se origina la creencia del estado nuevo que ha de sobrevenir, no descubrimos todavía la percepción de la cosa que lo causa. Ni motivo ni razón hay para que la sensación de sí misma se estime determinada: brota según la creó la acción periférica; y así como los ojos ingenuos ven la luz y se contentan con gozarla, sin que se pregun-

ten qué es lo que la produce, así la sensación que sucede a la contracción muscular es sentida sin que nazca la misteriosa tendencia que la lleve a creer que es hija de una causa. Esta tendencia nos la impone, desde dentro, otro factor.

Más allá de los centros psicomotores existe una masa de centros cuya topografía nos es desconocida anatómicamente; y este conjunto de centros, cuando reciben las sensaciones de hambre, acusan la ausencia o el empobrecimiento de lo que le falta al organismo para nutrirse y proseguir viviendo; y como el sentimiento de esta ausencia crece a medida que se retarda el ingreso de lo que ha de menester, la sobreexcitación desborda de estos centros caldeados e invade los centros corticales. En los principios de nuestra vida, cuando aún no se han organizado los procesos que son como la base objetiva de la inteligencia, las tendencias centrales al movimiento proceden de las fuentes tróficas, y en las reacciones motrices que despiertan existe, como infundida, la intuición de un algo que falta; y ved aquí la razón de que cuando, por repetirse los mismos actos, se forma la creencia de que la sensación reaparecerá, la intuición motriz cree que se renovará por un algo que la determina como un efecto. Del sentimiento primordial de la cosa que falta nace la creencia de que esta cosa causa la sensación, y

con ella la vinculamos. Parece, entonces, que excentramos la sensación, y esto tiene mucho de ilusorio, porque lo que realmente excentramos, situándolo, es la cosa que la determina, aquello sin la cual nunca hubiera aparecido.

Yo os invito a meditar sobre este punto, para que la idea anotada surja clarísima en vuestro entendimiento. Cuando colocáis la mano en una posición, ¿qué creéis percibir: las sensaciones que allí proyectáis, o las sensaciones con la cosa emplazada? Pensándolo bien reconoceréis que las sensaciones no existen allí ni en otra parte; porque la sensación, en sí misma, por ser una modificación puramente espiritual, no es localizable. Lo que se localiza es lo que la determina; y como percibimos juntamente el lugar donde esta determinante se halla y la sensación que la revela, creemos, ilusoriamente, que allí la sentimos, cuando, verdaderamente, allí sólo reside, con independencia de la sensación, la cosa, la determinante, hermética y fosca, que la sensibilidad trófica acusa desde el fondo del organismo como separada o ausente; la sensibilidad muscular y articular, en este caso concreto, nos avisa que esa cosa se hizo presente.

Lo que ocurre con la percepción de los músculos sucede con todo género de percepciones internas o externas. Percibir una sensación interna no es ex-

centrarla hacia la parte del cuerpo que la determina, sino excentrar ese algo o cosa determinante al lugar en que se halla; percibir un objeto por el timbre peculiar con que suena en nuestro oído, por los colores con que lo advertimos, proyectándolos, no es conocerlo por el sonido o por el color, como se viene diciendo: es saber que en este objeto hay un algo efectivo que produce en la oreja el sonido y en la retina el color. Creer lo contrario, es incurrir en un engaño. Ampliamente hemos estudiado en estas conferencias tan magna cuestión, esforzándonos en demostrar que el conocimiento de la cosa se presupone al de la apariencia sensorial que nos avisa de su presencia. Llegados ya a las raíces de donde sale el conocimiento perceptivo, ved cómo principia por la primera de estas cuestiones: cómo sabemos que las cosas se hallan en un lugar; cómo sabemos que desde este lugar determinan las sensaciones.

El nativismo no mira las cosas desde este punto de vista. Imaginando que todo comienza por la excitación del nervio sensorial, al inquirir cómo se adquiere el conocimiento distributivo de las partes de que se compone el cuerpo, nos afirma que la sensación que brota del músculo, de la articulación, de los corpúsculos táctiles diseminados en el tegumento externo, ya es sentida sobre las partes de donde nace, y por esto son percibidas. Según se ve, esta

teoría no es sino la misma teoría empírica del conocimiento aplicada a las partes que constituyen nuestro cuerpo, tema no abordado hasta Juan Müller. Lo que dijimos de la teoría empírica puede repetirse ahora. Admitir la hipótesis de que las sensaciones internas nacen por sí mismas excéntricas es tomar un misterio como punto de partida de la investigación científica, porque misterio es todo lo que se nos presenta como espontáneo, como incondicionado; admitir, por otra parte, que por el hecho de sentir la sensación en el fondo del músculo ya se sabe que allí reside la cosa que la determina, es demasiado arbitrario. Aquí, como en la teoría empírica del conocimiento, se invierten los términos del problema: del efecto inducimos la existencia de la causa, sin razón alguna. Todos estamos convencidos que en las partes de que se compone el cuerpo existen cosas efectivas, muy reales, y esto, que por anticipado lo sabemos, sin saber cómo lo sabemos, imagina el nativismo que lo sabemos mediante la proyección de las sensaciones internas. Lo mismo creía la doctrina empírica de las sensaciones externas. Kant, según vimos, fué quien demostró que aquí hay un vacío que no hemos de pasar por alto. El proceso perceptivo de las cosas de que se compone el cuerpo no comienza por la acción periférica. La acción periférica, ya se ejerza desde dentro o desde fuera,

crea en los centros receptores estados con autonomía funcional plena y perfecta; pero por ellos, aisladamente, nada se percibe, conforme se ha dicho. Es menester lograr la aptitud motriz de reproducirlos para que los procesos de la percepción principien a tejerse. La vida intelectiva no se inicia con las sensaciones, sino con el movimiento. Las impresiones que nos mueven a reproducir las sensaciones que nos anuncian la presencia de las cosas son despertadas, desde el comienzo de la vida, por una fuerza que nos impele hacia lo real, ciegamente al principio, intelectivamente después, afanosa de encontrar lo que las origina. El clamor de la cosa viene de dentro, del propio organismo. Se trata realmente de un imperativo, como decía Kant, pero de una naturaleza diferente de como la imaginaba.

Apenas advertidos, por la intervención del movimiento, que una sensación reaparece, la sugestión de que hay una cosa que la produce alborea en la mente como un primer impulso, obligándonos a emprender el aprendizaje que ha de capacitarnos para reproducir esa sensación. Las fuentes de donde mana lo que llamamos principio causal, aquí se hallan; de ellas nacen las tendencias a enlazar las sensaciones puras de las causas respectivas que las determinan, comenzando a formarse los procesos de la percepción. Desligadas las funciones de los centros

sensoriales de las motrices, las sensaciones son como sueños sin trascendencia objetiva; pero apenas se adquiere la aptitud motriz de reproducirlas, mediante el conocimiento de lo que las causa, estos sueños nos sirven para representarnos *aquello que la intuición motriz fija en un lugar determinado.*

No puede, por tanto, afirmarse, según se viene diciendo desde tiempos inmemoriales, que la percepción comienza por una acción periférica que crea la imagen de las cosas percibidas. La acción periférica, y con ella la sensación que reporta, es un elemento indispensable de la percepción; pero ella por sí sola desvela el sueño de las impresiones recibidas como la memoria de ellas; si estos sueños se vuelven después representativos de cosas permanentes en un lugar, es por la intervención de la sensibilidad trófica que sugiere el sentimiento de algo existente en ellas, y la intervención de la sensibilidad motriz sugiere el conocimiento del lugar donde están. El mecanismo constructivo de la percepción no es tan simple como se supone, puesto que resulta del concurso de tres funciones perfectamente diferenciadas. Por su concurso en la formación del proceso, la percepción es de naturaleza claramente realista, de acuerdo con lo que de ella se creyó siempre. Percibir una parte del cuerpo, o percibir un objeto en el espacio, es poseer la conciencia clara y

distinta: 1.°, de que en esta parte del cuerpo o en este objeto hay una cosa subsistente; 2.°, de que esta cosa hiere el nervio sensorial, determinando una nota puramente subjetiva, por derivarse de la reacción específica de la sensibilidad impresionada; 3.°, de que esta nota corresponde a aquella cosa y no a otra. Estos son los elementos componentes del conocimiento perceptivo, tal como se nos presenta ante la observación. Suponer que el conocimiento de la cosa real y del sitio que ocupa no nos viene impuesto por obra de un proceso central previamente elaborado, y que toda esta maravilla de conocimientos se improvisa en la mente en virtud de la acción periférica, es rodear la percepción de las sombras del misterio, dando a la concepción kantiana una base firme y roquera.

Todas estas consideraciones relativas a la naturaleza de la percepción son de un orden general. De ellas necesitamos para avanzar en el conocimiento de la formación genética del sentido del tacto, desarticulándolo pieza por pieza y volviéndolo a montar, para comprender el mecanismo de que resultan esas percepciones táctiles que ahora se nos presentan como nacidas de fuerzas ocultas. Hemos visto cómo se percibe emplazada la cabeza en un lugar cuando un juego mecánico de fuerzas vivas la mantienen equilibrada sobre su base de sustentación.

Para comprender la formación genética de este lugar, no necesitamos de la forma kantiana del espacio. Es más: al percibir ese lugar, no nos representamos aún el espacio, ni vislumbramos cómo puede surgir de estas percepciones elementales. Ante el análisis introspectivo parece irrebatible que la comprensión del lugar presupone la representación del espacio; pero, analizando desde un punto de vista objetivo cómo son sugeridas a la mente las imágenes de los lugares que ocupan las partes del cuerpo, vemos que no lo necesitamos para rebatirlos.

Bien penetrados de que en la inteligencia no hay nada preformado y todo se hace, fijad vuestra atención en el hecho notorio de que, mientras la cabeza no fué erguida, cayéndose como un peso muerto por donde se ladeaba, ni se sabía que fuese una cosa real ni se sabía dónde estaba. En ese nativo tenebroso estado ni se percibían las sensaciones musculares en los músculos, ni las articulares en el fondo de las articulaciones. Bastó que el esfuerzo montase la cabeza sobre el atlas, para que fuese percibida en forma de peso y que las sensaciones, que antes nada nos decían, nos adviertan ahora que allí existe una cosa. Este conocimiento primitivo es muy distinto del que ahora poseemos. Ahora, cuando ejercemos una presión en la frente o en el occipital, punzándolo o punteándolo, con un cuerpo ca-

liente, sabemos dónde recibimos la presión, la punzada o la impresión de calor; pero, cuando de la cabeza sólo sabíamos el primitivo lugar en que fué emplazada, todas estas impresiones eran sentidas en él y no en los lugares donde más tarde serán localizadas al diferenciarse unas partes de otras.

¿Cómo llegamos, pues, a diferenciar en la cabeza partes o regiones que no ocupan el sitio que ocupan otras?

¿Cómo se descubren en el tegumento externo los lugares táctiles?

He aquí el tema de la conferencia próxima.



VI

El conocimiento de una posición proviene de una génesis formativa.—Orígenes remotos del conocimiento de la parte donde es provocada la presión por el movimiento.—Cómo se percibe en un lugar la cosa que determina la presión. Experiencias de que se desprende el conocimiento de que esta cosa participa del cuerpo o se halla fuera de él.—Proceso del que se origina la localización táctil.—Qué se percibe en el lugar táctil.—Descriminación de los lugares táctiles en la cabeza.—Síntesis de los elementos que constituyen el conocimiento de la posición.—Génesis formativa del tacto en la boca.—El conocimiento del lugar donde se recibe una impresión es indisociable del conocimiento de la parte del cuerpo en la que es recibida.—El conocimiento del lugar táctil es también indisociable de la parte donde se hallan implantados los corpúsculos sensibles a la presión.—La concepción formal del lugar táctil y la concepción del lugar donde reside una cosa real que se yuxtapone a otra como la primera medida.—Cómo el tacto estático se limita a revelar la memoria de lo que fué organizado centralmente por el tacto dinámico.—Experimento que lo comprueba.—Tema de la última conferencia de este cursillo.

El proceso por el que conocemos las partes de que se compone la cabeza, es de la misma índole que el que nos trae el conocimiento del lugar primitivo. Así como la inervación conjunta del apa-

rato muscular que equilibra la cabeza sobre su base de sustentación sugiere el conocimiento del lugar donde está, así la inervación de los músculos flexores que la llevan hacia adelante, la de los extensores que la inclinan hacia atrás, las coordinaciones que la vuelven a la diestra o a la siniestra o la obligan a erguirse, sugiere el conocimiento de las distintas posiciones que adopta, porque se percibe el juego de músculos excitados, el modo de apretarse las superficies articulares o la forma en que resbalan y los lugares táctiles donde se recibiría la presión si la cabeza encontrara cualquier impedimento. La asociación de estos estados brota ahora automáticamente en la mente cuando nos proponemos mover la cabeza en un sentido o en otro. Para reproducir una presión en la frente, conocemos los músculos que es preciso inervar, la medida en que la cabeza ha de allegarse a lo que impresionará la región, la forma en que han de resbalar las superficies articulares; pero todo esto que ahora sabemos, no lo supimos siempre. Hubo un tiempo en que nada sabíamos de los músculos flexores y extensores, ni siquiera que los hubiese; ni sabíamos cómo podían coordinarse las acciones musculares para ladear la cabeza a la derecha o a la izquierda o para levantarla; ni sabíamos cómo habían de deslizarse las superficies articulares, ni dónde estaba la frente o el oc-

cipucio, las regiones laterales o las superficies parietales. Todas estas partes del cuerpo nos eran tan desconocidas al principio de nuestra vida como los mismos objetos externos, ya que objetos son también; no se sospechaba cómo habrían de funcionar al someterlas al dominio de la voluntad. Otro tiempo vino en que todo esto fué averiguándose con lentitud y ahinco. La memoria de los resultados de este aprendizaje fué abriéndose en el intelecto; pero así como nadie puede reproducir introspectivamente la suma de experiencias realizadas para aprender a escribir o hablar, evocando su recuerdo vivo, tampoco es posible retrotraerse a tan lejana época, repasando la serie de experiencias de las que surgieron los conocimientos de que necesitamos para mover la cabeza o cualquier otra parte del cuerpo sometidas a nuestro dominio. Como, a pesar de todo, es absolutamente cierto el hecho de que eso que no se sabía se aprendió, conviene observar cómo se aprende. La empresa es más entretenida que difícil, pero es fecunda en resultados, porque al estudiar cómo aprendemos a tocar las cosas se nos muestran los orígenes de los conocimientos que el sentido del tacto, una vez organizado, acusa, de súbito, a la inteligencia como un prodigio.

La cabeza recibía pasivamente presiones desde fuera sin que fuesen percibidas; pero cuando se in-

tentó reproducirlas de dentro a fuera por la acción del movimiento, todo transformóse. Imaginemos, por ejemplo, que el leve movimiento que la dirige hacia delante produce una presión en la frente. Todas las tentativas que se emprendan para reproducirlas no llevan otro designio que el colocarla en una posición que coincida con la de la cosa que ejerce la presión; de no cumplirse este requisito fundamental, nunca se logrará aquella reproducción. Al principio, el sujeto ignora que la presión sea una consecuencia del movimiento, que, al doblarla, tropieza con el obstáculo; al repetirse los mismos actos es cuando se establece una relación entre el antecedente y el consecuente. Esta articulación interneuronal los enlazará tan firmemente, con el tiempo, que, cuando surja la sensación de inervación, se despertará la remembranza de la presión que a la vez sobreviene. En el recuerdo de lo que sucederá luce la previsión del efecto sensorial que determinará la causa, pues lo que excita el deseo de reproducirlo es el afán de encontrarla, según quedó dicho en la pasada conferencia.

La percepción del cambio de actitud de la cabeza cuando se inclina hacia delante para reproducir una presión no es sino la del peso de ella al descentrarse de la base de sustentación, peso que determinaría su caída si la inervación antagonista no lo com-

pensase en sentido contrario. Reequilibrar la testa cuando un impulso motriz la desequilibra, es obra compleja y producto de un trabajo muy arduo; como resultado del mismo se formula en el naciente intelecto el conocimiento del peso que fué descentrado de la base de sustentación y el del peso que fué cargado en sentido contrario. A esto es a lo que llamamos *conocimiento de una nueva posición*. Por él sabe el sujeto que la cabeza no está como estaba; que para moverla hacia delante se necesitó desarrollar dos esfuerzos: uno que la lanzase y otro equivalente que la mantuviese firme encima del atlas.

Pero, si de estos antecedentes infiere el sujeto que la cabeza ha cambiado de posición, llegará a comprender también, a fuerza de repetirse unos mismos actos, que, a consecuencia de este cambio de posición, sobrevino una presión que se proyecta hacia la parte que fué descentrada. Esta proyección todavía no es una verdadera localización táctil, como lo será más tarde. El conocimiento de la superficie frontal no está aún en la mente; por aquí principia. Si os penetráis bien de lo que le ha sucedido al sujeto en estos primeros ensayos, comprenderéis que es más natural que la presión se sienta donde fué inclinada la cabeza que en el occipital o en las regiones parietales. La génesis de todo conocimiento es siempre oscura; la claridad viene después, una vez

formado. No nos admiremos, pues, de que con el cambio de posición de la cabeza, cuando tropieza con un obstáculo, apunte borrosamente la presión táctil como proyectada hacia donde la cabeza es llevada.

Nuevas experiencias nos adiestran en el arte de renovar la presión, consolidando el conocimiento de cómo se reproduce y de lo que la efectúa. Crece la intensidad de la presión a medida que el esfuerzo aumenta sobre lo que impide su libre expansión; se atenúa cuando el esfuerzo decae; cesa cuando el esfuerzo acaba; de todo esto, repetido muchas veces, se deduce que ese impedimento es condición necesaria para que la presión reaparezca. El conocimiento de la condición que ha de anteponerse para que la sensación de presión se reitere, es lo que capacita al subjeto naciente para hacerse árbitro de esta reaparición. Lo que decimos de la presión debe decirse de la causa que la produce, porque, en verdad, lo que el sujeto percibe en un sitio no es precisamente la sensación que recibe, sino la cosa que la determina. Esta cosa es percibida como presente siempre que la cabeza es colocada en cierta posición, como es percibido el músculo siempre que se contrae innovando, con el cambio de posición, el lugar en que se halla. Nada se sabe con ello todavía de si esta cosa forme o no parte del cuerpo; los da-

tos de que ha de salir este nuevo conocimiento no han sido todavía suministrados por la experiencia, y cuando la experiencia falta nada se formula en la mente.

¿Qué linaje de experiencias van preformulando en la mente el conocimiento de que, entre las cosas que determinan presión, hay unas que son propias del cuerpo o participan de él y otras que se hallan fuera del cuerpo?

La presión ejercida sobre la parte de la cabeza que encuentra un obstáculo al desplazarse se intensifica cuanto más se aprieta, que es como decir que crece a medida que el esfuerzo aumenta. Pero la experiencia enseña que el sujeto puede hacerse árbitro de la regulación del esfuerzo, acrecentándolo o mitigándolo, según más convenga. La intensidad de las sensaciones intramusculares depende de la energía de las contracciones del músculo, y esta energía se regula por la de las sensaciones de inervación. Como entre una y otra se establece una relación central de antecedente a consecuente, por la repetición de unos mismos actos, con ella se formula a la mente la previsión de la sensación muscular, y así es como el sujeto sabe cuándo crecerá o menguará el esfuerzo, adquiriendo la capacidad de regularlo. Conocidas estas condiciones descúbrense las experiencias que confieren al sujeto el dominio

de deprimir más o menos el obstáculo con que tropieza la cabeza al inclinarse hacia adelante.

Pero el sujeto no sólo se capacita para regular el esfuerzo, sino que aprende también a calcular la extensión del movimiento impreso a la parte midiendo la duración de la misma sensación. Adelantando la cabeza con el propósito de reproducir la presión mediante la presencia de la cosa que la determina, el sujeto que lo aprende descubre unas veces que, inclinándola poco, la presión se presenta de nuevo; que otras veces no ocurre lo mismo. Como se complace en encontrarla impelido por el principio causal (afán que le mueve a buscar lo que origina las sensaciones), renueva las tentativas hasta que la presión resurge, y de este modo se formulan a la mente primeriza medidas de desplazamiento, medidas de una mayor o menor amplitud del movimiento, procediendo en todos estos ensayos como si razonase de este modo: «La cosa que hace la presión ¿tarda tanto en producirla? Luego estoy obligado, primeramente, a colocar la cabeza en una posición que corresponda a la suya; y estoy obligado, después, a acercar la cabeza hacia dicha cosa tanto más tiempo cuanto más tarde en reaparecer la presión.»

Lo que subjetivamente comprendemos como una medida de tiempo es lo mismo que objetivamente comprendemos como una distancia.

El aprendizaje que preformula en la mente incipiente estas medidas es muy trabajoso y lento, tanto o más que el de aprender a escribir o a hablar o a servirse debidamente de los trebejos de un oficio. Cuesta mucho, muchísimo, aprender a lanzar la cabeza hacia adelante para que se renueve una presión ya conocida; cuesta mucho más de lo que imaginemos aprender a movernos dentro del recinto lleno de obstáculos en que se desenvuelve nuestra vida.

Conforme va aprendiendo el sujeto naciente a inclinar la cabeza hacia adelante para reproducir una presión recordada y aprende a medir el tiempo para que lo sea más claramente, se formula el conocimiento de que la presión no brota sin que se anteponga, como condición lógica o necesaria del hecho, el conocimiento de la posición de la cabeza y la extensión del movimiento; sin ella, el plano de la cabeza inclinada y el de la cosa que produce la presión nunca coincidirían y la presión no sobrevendría. Si la mente naciente confía en que ha de renovarse, es porque la experiencia le ha mostrado que la posición de la cosa que hace presión, o sea el lugar que ocupa en el espacio, se ajusta con la posición en que coloca la cabeza, y le ha mostrado también que cuando los planos de entrambas coinciden, reaparece entonces la sensación como una señal de esta yuxtaposición o coincidencia. El lugar donde está la cosa

que impresiona se deduce de la posición en que se mantuvo la cabeza, del mismo modo que el geómetra fija en el espacio un punto desconocido valiéndose de otro conocido. Aquí el problema por resolver era el del primer lugar, el de la posición primera. Adquirido por las vías de la experiencia el conocimiento del lugar más diferenciado en que estaba la parte de ella inclinada, ya se dispone del elemento primordial de que se necesita para descubrir la posición ignorada en que se hallaba la cosa que producía la presión. Necesitamos yuxtaponer la posición conocida de la desconocida, y esto es lo que aprendemos mientras nos adiestramos en regular el esfuerzo por la intensidad de la sensación muscular y en medir la extensión del movimiento por su duración; pero nada sabríamos de cómo y cuándo se establece la coincidencia si la sensación no nos avisara diciéndonos: «Ahora se establece el contacto entre la cosa de posición conocida y aquella otra de posición ignorada; ahora sé dónde se halla, o, lo que es lo mismo, cuál es su posición.» A esta operación la llamamos *tocar*. Para tocar ha de establecerse un contacto entre la parte y la cosa. Cuando lo deducimos del conocimiento de la posición de la parte del cuerpo con la que lo establecemos, surge en nosotros el conocimiento de una cosa que se halla constantemente presente, porque somos árbitros y señores de ello, y el

conocimiento de otra cosa que se hace presente al adjuntarla a la primera y queda ausente cuando no la juntemos con ella. Así es como principia a diferenciarse en la mente el conocimiento fundamental de lo que es propio del cuerpo o le pertenece porque de él participa y el conocimiento de las cosas que quedan fuera de nosotros no obstante la capacidad voluntaria de volver a hacerlas presentes. Adquirida la capacidad de adjuntarlas al cuerpo mediante la medida del desplazamiento que es preciso hacer para conseguirlo, prefijada por la experiencia, mejor resplandece en la mente la percepción de la exterioridad de esas cosas, porque se sabe que subsisten fuera del cuerpo y se sabe, además, a qué distancia se encuentran.

En un período de instrucción motriz más pobre y primitiva nada de esto se conocía. Aun exhausta la mente de las experiencias que enseñaron a regular las sensaciones musculares y a medir su duración, y con ella la extensión del movimiento dado a la parte, percibíase la cosa en el lugar donde ejercía la presión, sin que se sospechara si se hallaba fuera o dentro de nosotros. Esta nueva cuestión se plantea en virtud de nuevos datos, y se resuelve por sí misma a medida que la experiencia enseña que hay cosas que no forman parte de nuestro cuerpo.

Por obra de la experiencia también sabemos que

hay cosas que al yuxtaponerse producen presiones y forman parte del cuerpo. Juntando los labios cuando cerramos la boca, llevando los dedos a la palma cuando cerramos la mano, la sensación de la presión nos anuncia que se ha establecido la coincidencia entre unas y otras partes y se percibe que lo que determina la presión son cosas que participan del propio cuerpo, que es lo opuesto al caso anterior en que la presión nos avisaba la exterioridad de la cosa. Es natural que así suceda. En el caso anterior, esa exterioridad se infería, apenas establecida la coincidencia, de la posición de la parte del cuerpo, siempre presente, y otra cosa que estaba ausente y se hacía presente al determinar la sensación de la presión; pero, ahora, los datos de los que sale el juicio de la corporalidad de las cosas que producen la presión, son distintos. Al desplazarse el labio superior en busca del labio inferior y éste en busca de aquél, se mueven dos cosas siempre presentes, ya que conocemos la posición en que se hallan colocadas, el lugar donde están, ya se junten o no al desplazarse; si llegan a coincidir en el plano preciso en que se juntan, formúlase a la mente la conclusión lógica de que las cosas que determinan la sensación están presentes siempre y quedan bajo el dominio de la voluntad que las mueve.

Lo mismo ocurre con los dedos que se pliegan y

la palma de la mano. El conocimiento de aquéllos y de ésta nos viene de la posición de los músculos flexores que llevan los dedos hacia la palma y de los flexores de la palma que contraemos hacia los dedos, pues esto es lo que significa cerrar la mano; cuando se establece la coincidencia entre unas y otras partes, ya traemos sabido que unas y otras están bajo el dominio de la voluntad que las mueve; y como la sensación de presión que sobreviene no es sino el efecto de la cosa que la produce, se dice de ella que es determinada por una cosa que se halla presente siempre; es decir, que participa del cuerpo. No sucedía lo mismo respecto de la cosa exterior, cuya situación fué deducida de otra posición presente siempre en la inteligencia; aquélla no era percibida como lo es el labio superior y el inferior, los dedos y la palma de la mano, y como su presencia no es constante como lo son éstas, y la experiencia enseña qué precisa hacer para que eventualmente vuelva a presentarse, de ella creemos que está ausente.

Lo expuesto respecto de la parte anterior de la cabeza es igualmente aplicable a la parte posterior, al plano parietal, a las regiones laterales y a todo sitio del cuerpo donde puedan provocarse presiones por el obstáculo externo o por sus propias partes. Para que así suceda, sólo se requiere una condición:

el emplazamiento de la parte. Si esta condición falta, las presiones pueden ejercerse del mismo modo, sin que acusen la coincidencia de una cosa con otra, sin que acusen eso que llamamos contacto; pero conocida la posición en que la parte del cuerpo es colocada, la sensación de presión renace, y entonces es cuando avisa que el contacto se ha establecido entre dos cosas, que creemos internas si entrambas son mantenidas en posición por el propio movimiento, o creemos que una de ellas es exterior si su posición se deduce de otra propia que se antepone.

Fijemos ahora la atención sobre un hecho que quedó como esfumado en lo que se expuso en los preliminares de esta conferencia. Inclinando hacia delante la cabeza, con el intento de reproducir una impresión, ya experimentada otras veces, dijimos que en los primeros ejercicios la sensación o la cosa que la produce, más que localizada en la frente, proyéctase en la parte movida, pues obscuramente allí se percibe; pero es indudable que de este estado inicial pasamos a otro más concreto y claro, en que la presión, y con ella la cosa que la origina, se percibe en la frente, y hasta en determinados lugares de ella más cercanos o remotos de la línea media. ¿Cómo brilla en la mente la percepción del lugar táctil? ¿Cómo de la percepción del lugar que ocupa la parte del cuerpo desplazada por el movimiento se

pasa a la percepción del lugar preciso donde la presión se recibe? Aquí, como en la génesis de todo conocimiento, existe un tránsito de las sombras a la claridad, pasando por una penumbra, por una de esas zonas intermedias de donde surge la luz de la comprensión de que nos habla W. James cuando trata de describir introspectivamente el trabajo mental. Ese tránsito queremos también nosotros describir, como hicimos respecto del sentimiento de las posiciones; pero no por el camino que sigue W. James, quien se limita a observar lo que en la mente ya está preestablecido y se reproduce en forma de corriente, sino observando cómo se llega a una nueva conclusión conforme se descubre objetivamente un dato que pasara hasta entonces inadvertido. Y esto es lo que separa nuestro procedimiento investigativo del procedimiento del psicólogo americano, porque lo que él observa como una sucesión de hechos ya preestablecidos, lo consideramos nosotros como una sucesión de hechos que van congenerándose y consolidándose por la experiencia a medida que nuevos datos objetivos sugieren conocimientos nuevos.

Anotamos anteriormente que, si no se tuviese en cuenta la intensidad con que se nos ofrecen las sensaciones intramusculares, nunca se aprendería a regular el esfuerzo; que, de no tener en cuenta la duración de estas mismas sensaciones, nunca podría

medirse la extensión del desplazamiento. Notemos ahora que, si no fuese debidamente localizada la presión táctil, no nos capacitaríamos nunca para reproducirla con la pulcritud con que lo hacemos. Nosotros localizamos la presión cuando descubrimos de dónde viene, y descubrimos de dónde viene cuando un dato objetivo nos pone de manifiesto dónde está lo que es sensible a la presión; todo lo cual constituye un proceso compuesto de varias piezas, y precisa determinar cuáles son y cómo se articulan entre sí, para llegar a comprender el mecanismo del que resulta el sentido del tacto.

Si en la piel que tapiza la frente no existiera una sensibilidad que reacciona a la presión, nunca se aprendería a inclinarla, porque este aprendizaje se emprende movidos del afán de renovarla. Todos los movimientos que se truecan en intencionales o intelectivos son impulsados por el principio causal, alma fecunda de toda la vida intelectiva, según se ha dicho repetidamente. Por esto, sólo por esto, el movimiento ciego de la cabeza o de otra parte del cuerpo que ocasiona una presión inesperada deja de ser ciego y se torna coherente, organizándose a medida que se alumbra la intención de hallar la causa que la produce; con ejercitarse en buscarla se adquiere la actitud de reproducirla. Ya se ha visto, en parte, cómo se ejercita y se capacita para repro-

ducirla, midiendo el esfuerzo y la extensión en que la cabeza ha de desplazarse; pero conforme se va repitiendo esta suma copiosísima de experiencias, y se van almacenando y de ellas se guarda memoria, alborea en la mente primeramente el conocimiento de que la presión es tanto más intensa cuanto mayor fuere el esfuerzo que impulsa la parte del cuerpo hacia la cosa que la produce; que es más suave cuando el esfuerzo es menor; que desaparece cuando se aparta de la cosa que la determina. Y de todo esto se infiere el conocimiento de que hay un plano de coincidencia en que la presión se inicia; un plano de penetración en que la presión se intensifica, y un plano de separación en que la presión se extingue. Todos estos planos no son sino medidas de desplazamiento. Vistos hacia la cosa que hace la presión, sugieren el conocimiento de dónde ella está y el grado de penetración de que es susceptible; pero, vistos en la parte sensible donde las presiones son recibidas, nos ponen de manifiesto, por medidas exactas de desplazamiento, el sitio de esta parte del cuerpo que desplazamos, en que se inicia, se intensifica o se borra la presión. Y como para nosotros la presión es el efecto que la causa determina, formúlase en la mente el juicio de que en esta parte del cuerpo hay también una cosa que reacciona bajo la presión, lo que, en términos pulcros de ciencia, lla-

mamos *sensibilidad táctil.* Nosotros no sabíamos dónde residía esta sensibilidad, aunque constantemente recibiésemos de ella oleadas de impresiones; era una propiedad del cuerpo que desconocíamos, como desconocíamos donde estaban las coyunturas o los músculos hasta tanto que percibimos su emplazamiento; pero cuando por medidas exactas de movimiento descubrimos dónde comenzó la presión, formulóse el conocimiento de que allí donde comenzó hay una cosa, una cosa efectiva y real, que tiene la propiedad de reaccionar bajo la presión; y así vamos fraguando y formando la imagen del lugar en que se halla.

La imagen del lugar táctil es de la misma naturaleza que la imagen de todos los lugares en que situamos las cosas. Según se dijo en la conferencia anterior, el hecho es que cuando excentramos no excentramos la sensación, sino la cosa que la determina, y por eso se percibe en ella, como si fuese la sensación lo que se halla en un lugar y no aquello que la origina. Ya indicamos que esto es ilusorio porque la sensación no ocupa lugar alguno; lo que verdaderamente se emplaza es lo real que la determina. Del mismo modo, pues, que no conocemos la residencia del músculo por la sensación que nos llega, sino que conocemos que nos llega de él porque sabemos dónde está lo que la determina, como no conocemos la

estrella polar por la luz que nos envía, sino que sabemos que la luz viene de ese astro porque sabemos de dónde se desprende, así no conocemos el lugar táctil porque en él localicemos la sensación, sino que allí la localizamos porque allí reside la cosa que es sensible a la presión.

No es, por tanto, nativo el conocimiento del lugar táctil, sino obra inducida de abundantes experiencias. El tegumento externo está sembrado de corpúsculos táctiles. Todos reaccionan siempre a la presión, porque tal es la propiedad específica de que están dotados. La propiedad reaccional sí que es nativa; pero en este punto, como en todos, la mente no percibe sus efectos sensoriales mientras no se precise el lugar donde reside la cosa real que los determina. El descubrimiento de este lugar comienza por ser muy obscuro. Doblando la cabeza hacia delante, la presión determinada en la frente se percibe en un sitio, en un solo sitio global, susceptible de fragmentarse o abrirse en otros más reducidos, a medida que la organización de nuevas coordinaciones musculares adiestran al sujeto en el arte de despertarlas diferenciadamente, más cerca o más lejos de la línea media. Lo mismo cabe decir de la acción conjunta de los músculos extensores que vuelven la cabeza atrás o de su acción diferenciada cuando la impulsan en un sentido u otro del occipi-

tal; de las coordinaciones que la vuelven en sentido lateral, de las que la alzan provocando presiones en el plano parietal superior. Cada una de las nuevas posiciones en que se aprende a colocar la cabeza será posible a condición de haberse trabajado en la mente, mediante un ejercicio repetido y tenaz, la imagen motriz de la coordinación, la más obscura de todas las imágenes; la imagen de los puntos articulares donde los cóndilos del occipital se asientan o resbalan; la imagen del lugar táctil en que ha de recibirse la presión. El conocimiento que resulta de la suma de estos elementos lo es de una posición. En la mente, una vez organizada, todo está previsto. Se llegó a prever que así sucedería a fuerza de guardar la memoria de lo que ocurría al probarlo y ensayarlo, pues la verdad es que si ahora poseemos la aptitud voluntaria de volver la cabeza a la izquierda —por ejemplo— es porque ya traemos aprendido, de un aprendizaje anterior (que llega a automatizarse como si fuese puramente mecánico), cómo hemos de poner en juego una determinada coordinación muscular, la forma en que han de girar y deslizar los planos articulares, los lugares táctiles en que ha de recibirse la presión y son como el ojo que orienta el movimiento en una dirección precisa. Esto no se percibe en el instante de ser ejecutado; esto se advierte un momento antes que

las sensaciones, desde la periferia muscular, articular y táctil, revelen que todo pasa según estaba previsto.

De igual manera que se ha descrito la génesis formativa del tacto en la cabeza, y con ella la aptitud de moverla voluntariamente, puede trazarse la de cualquiera otra parte del cuerpo. Describiremos la de la boca, donde el tacto parece nativo.

El recién nacido no sabe abrir ni cerrar las manos, mucho menos tocar con ellas las cosas ni sostenerlas; pero sabe cerrar la porción anterior de la boca sobre el pezón materno y exprimir de la teta lo que necesita para su mantenimiento. Ese tacto nativo no es más que una apariencia. Lo que aquí existe es una coordinación muscular ancestralmente preestablecida, que encanala la lengua y aplica ciegamente las masas carnosas de los labios encima del pezón. Después, por la experiencia, se aprende a moldear la boca a la forma del pezón, organizándose en la región el sentido del tacto según van descubriéndose puntos sensibles a la presión. Entonces es creado en la porción anterior de la boca el molde donde encaja la forma del pezón. Estudiemos cómo esto se realiza, para demostrar que tampoco aquí es nativo el tacto.

El niño, que experimenta la ausencia de lo que falta en el fondo de su organismo, ansía incorporarlo.

Movido del hambre, sume el pezón en la boca, y sorbe la leche que en ella se vierte. Todo esto no lo hace intelectivamente, sino a ciegas. Después, a fuerza de repetir los mismos actos, va entendiendo lo que hace, y conoce que se apodera de una cosa que el movimiento busca anhelosamente desde mucho antes de advertir que esta cosa calma su hambre. Si no llegara a saber que esta cosa es, continuaría mamando del mismo modo. Así vemos que los perros, descerebrados experimentalmente por los procedimientos técnicos de Goltz o Bechtereff, siguen comiendo meses y meses, sin comprender ahora lo que antes de sufrir la operación comprendían: que en aquello que comen existe una cosa; que esta cosa está ausente; que se hace presente en virtud de las sensaciones que determina en los sentidos. Sin que entienda, pues, cómo esto se realiza, necesita el niño rodear el cuello del pezón con tan exacta justeza, que el aire no pase al interior de la boca, ya que si esta condición no se cumpliera, el pecho no manaría. Pero como la forma del pezón le es desconocida, principia por apretarlo desmedidamente, dejándolo dolorido; y como esto se repite muchas veces, viene el instante en que el sujeto advierte que una presión global es localizada en la porción anterior de la boca. Toda esta parte no es sino un punto táctil; en este punto se percibe la cosa que la deter-

mina, aquella cosa ignorada, obscura, que el organismo reclama ansiosamente, de la que la sensación de presión es el signo que la anuncia. La inteligencia nace apenas surge la primera aplicación del principio causal que impulsa a buscar por fuera lo que falta dentro, y se antepone a toda experiencia posible, como la fuente de la que saldrán todas. Esta presión es el anuncio de la presencia de una cosa donde todo se halla indiferenciado; lo mismo se percibe en ella la masa muscular, que el pezón, que lo que de él mana y pasa al antro orgánico que lo reclama. Pero esta cosa ya está en un lugar, y es allí percibida por el movimiento que la sitúa, como la cabeza fué advertida en un lugar apenas se la mantuvo alzada, aunque no se supiese cómo se consiguió.

Poco a poco observamos que se emblandece la presión, regularizándose la succión, placentera para la madre; el niño toma el pecho cada vez más fácilmente, más acomodadamente. Observemos cómo lo consigue. Los puntos de que está constituída la forma del pezón ocupan distintos planos del espacio, y para aplicar en ella la masa carnosa de modo que el aire no discurra, es preciso uniformarlos, apretando fuertemente para cerrar todo resquicio y hendedura —que es lo que al principio hace el niño—, o bien ha de adaptarse la masa carnosa a la situacion de los

puntos, prolongándola en dirección de los que están más altos y encogiéndose sobre los inferiores hasta cubrirlos. La masa carnosa, impulsada por un movimiento anhelante, se desborda pastosamente sobre la irregular prominencia del objeto, adhiriéndose a los puntos mecánicos de aplicación del movimiento; así se crea una suma de coordinaciones musculares, que colocan esta parte del cuerpo de modo que el pezón se le amolde. De buenas a primeras, la masa se cierra ahincadamente encima del pezón; después, se mueve a tientas; después, se fijan en la mucosa los puntos sobre los que ha de extenderse y los puntos por los que ha de encogerse. De todos estos ensayos se guarda memoria; la repetición de la forma de estos movimientos va perfeccionándose hasta automatizarse, llegando al extremo en que el niño, en presencia del pezón, ya forma en la parte anterior de la boca el vaciado, donde encaja exactamente. Entonces es cuando el niño conoce el pezón que le amamanta. Tan cierto es que lo conoce, que si se le cambia, se enoja y lo rehuye, reclamando aquel del que tomó su molde. Sólo vencido por el hambre acometerá un nuevo ensayo, que le enseñe el nuevo acomodamiento de su boca. En este aprendizaje ya sabe ir a tientas; ya sabe que en cierto límite, o sea en la mucosa que tapiza la porción anterior de su boca, hay lugares sensibles a la presión, que hay que avan-

zar o retirar diferenciadamente, para adaptarse a lo que las impresione. Tal como se descubrieron esos puntos, se descubren otros, y de esta manera, guiado siempre por las imágenes de los puntos que han de ser impresionados, adapta la boca a la forma de lo que ha de impresionarlos: a la forma del objeto. Un esfuerzo desmedido, que algunas veces cerraba la fuente de la vida y otras la hacía manar más de lo que la garganta engullía, acaba, después de ensayos repetidos, por trocarse en una vena regular de alimento, regalada por la madre y nutritiva para el hijo.

El constante ejercicio de que es objeto la boca, singularmente su porción anterior, nos explica que en ella comience a organizarse el sentido del tacto, y que logre, con el tiempo, una exquisitez y agudeza más ricas y perfectas que en las otras regiones. La favorece, además, la libre expansión de sus movimientos. Fuera del músculo ciliar, el más sabio de cuantos poseemos, no tiene el cuerpo órgano mejor capacitado para producir presiones en toda dirección que la punta de la lengua. Por esto aparece también dotada de una primorosa fineza táctil. ¿Cómo es posible que en los planos superiores de la cabeza, en los temporales, en el occipital o en el frontal, se descriminen estesiométricamente los mismos puntos que en la lengua, cuyo extremo puede dirigirse con

facilidad y destreza en todos sentidos? No ha de buscarse la razón de estas notables diferencias en la desigual distribución de los corpúsculos táctiles sobre unas y otras regiones de la envoltura del cuerpo; ha de buscarse en el número de coordinaciones motrices que pueden diferenciarse en cada una de estas regiones al desplazarlas en el espacio y localizar las presiones.

Ni la espalda, la cabeza, el pecho, el vientre, los muslos pueden moverse con la misma independencia y holgura que la lengua, las manos o los pies; y esta es la razón de que los puntos táctiles, descriminados en unas y otras regiones tegumentarias, puedan medirse por milímetros o centímetros.

La génesis formativa de tantos puntos táctiles como son descriminados en el tegumento externo es semejante a la de la cabeza y boca. Un punto táctil, fino o grosero, presupone una coordinación muscular capaz de impresionarlo aisladamente, tomándolo como un punto mecánico de aplicación del movimiento. Si falta en el cerebro la suma de experiencias de la que se originara esta coordinación, falta también en el intelecto la imagen diferenciada del lugar donde reside lo que es sensible a la presión; pero los lugares descriminados quedan como lugares descriminables si nuevas formas de movimiento los fijan como puntos mecánicos de aplicación de un movi-

miento nuevo. Esto nos explica que el sentido del tacto sea indefinidamente perceptible; que lo que hoy aparece grosero, resulte mañana delicado; esto nos explica, a la vez, que la agudeza táctil se halle intimamente ligada a la movilidad de la parte. En forma aforística, puede decirse: «Dime cómo sabes moverte, y te diré qué tacto tienes.»

Libre la mente de un secular prejuicio, es indudable que no se concibe la localización de una sensación, sea la que fuere, sin el movimiento por el que conocemos la parte donde aquélla es dada. ¿Cómo comprender que el sabor pueda sentirse en la boca si no empezamos por saber que tenemos boca? ¿Cómo comprender que los olores penetran y se difunden por la nariz si ignorásemos que tenemos nariz? Si fuésemos como la estatua imaginada por Condillac, no podríamos decir que es una rosa la que impresiona la nariz, ni siquiera que su fragancia es percibida en esta parte del cuerpo, porque, ¿cómo sabría la mente que el perfume se exhala de una rosa, ni cómo sabría que impresiona la nariz y no otra parte? Y si nada se lo sugiere, ¿por qué prodigio lo adivina? Las cenestesias nativas de Juan Müller resultan, en verdad, incomprensibles. Es una preocupación, una preocupación muy grande, creer que para conocer las cosas del mundo que nos rodea necesitamos de la experiencia, y que no necesitamos

de ella para conocer las cosas de que está constituído nuestro cuerpo. En verdad que tan necesitados de ella estamos en un caso como en otro. Estas experiencias serán más cabales y cuidadas cuanto mejor localizadas resulten las sensaciones. Si en algunos sitios de la boca aparecen los sabores más claros y distintos, no es porque nos los traiga así la misma sensación, sino por la facilidad del movimiento, que nos permite localizar los sabores en los lugares donde la sensibilidad es más fina y la nota mejor diferenciada; si no sucede lo mismo en la nariz respecto de los olores, se debe únicamente a que la nariz no posee la aptitud motriz localizadora de la boca. En el tacto, esta facultad localizadora adquiere proporciones extraordinarias. Ya vimos que en sus orígenes rudimentarios el contacto es referido globalmente a la frente, a la boca, al cerrarla sobre el pezón materno, quedando inseparables el conocimiento del lugar donde se percibe la parte y el lugar donde se percibe la presión. ¿Cómo el niño podría distinguir que la presión que experimenta en la boca cuando aplica la masa muscular al pezón se dé en los labios, o en la lengua, o en ciertas partes de ellos, si se principia a moverlo todo como una sola masa? Las localizaciones vendrán después, cuando sepa mover estas porciones diferencialmente unas de otras, cuando sepa coordinar movimientos que le

permitan adjuntar partes de estas partes a sitios distintos de la cosa que las impresiona; pero, en tanto que este proceso diferencial no se inicie y perfeccione, sentirá la presión en toda la masa, todavía amorfa, como nosotros experimentamos el olor en las fosas nasales. ¿Cómo pretender que el niño, cuando aprende a cerrar la mano, pasando de un período de incoherencia anárquica a la coherencia flexora, pueda sentir distintamente la presión en la palma o en las yemas de los dedos, si sólo sabe que cierra la mano, y desconoce todavía que los dedos son partes de este todo, como lo es la palma? Pero cuando aprenda a extender y doblar los dedos diferenciadamente, adquiriendo así de estas partes, de una en una, el mismo conocimiento que consiguió de toda la mano cerrada, entonces las presiones de cada uno de ellos serán percibidas en las partes que las reciban. Siempre, y en todo tiempo, el conocimiento de la parte se presupone a la posible localización de la sensación. Esta condición se presupone a la localización de todo género de sensaciones. Sin ella, ni se concibe que pudieran serlo. ¿Dónde podrían serlo?

Pero por mediación del movimiento, según queda explicado, no sólo localizamos las presiones en la parte donde son recibidas, sino que, además, fijamos el lugar de esta parte en la que se halla

emplazado lo que reacciona bajo la presión, y que recibe el nombre de *corpúsculos táctiles*. Por medidas exactas de movimiento, tendemos la mano hacia el objeto, o le acercamos la cabeza o el pie, convencidos que en el límite de este movimiento sobrevendrá la presión en los lugares donde está lo que reacciona a la presión, pues traemos en el alma la imagen en que reside esta cosa. El conocimiento de dónde se halla lo que reacciona a la presión no se desvincula de la parte en que se sitúa o implanta; aquello y esto son tan indisociables, que si se nos pregunta si lo que reacciona bajo la presión del pulpejo del índice es distinto del pulpejo mismo, diremos que sí; pero si se nos pregunta si podemos percibir su reacción separadamente del pulpejo, responderemos que no es posible, por concebir esta parte como parte de otra.

Así son los hechos; y por ser como son, es necesario reconocer que el sentido del tacto, tal como hoy se le considera, nos trae el conocimiento del lugar como un conocimiento sin contenido. Cuando los hermanos Weber, de feliz memoria, definieron el tacto como el *sentido del lugar*, consignaron un hecho que no se dice en qué consiste. Los lugares en que localizamos las presiones recibidas en la lengua o en la mano son lugares vacíos, contigüidades o espacios donde nada hay; y si esta fuese la natura-

leza del lugar táctil, verdaderamente no se comprendería cómo unas partes del tegumento externo pudieran hallarse fuera de las otras. Este aspecto, puramente formal, del lugar táctil, en nada se compadece con el conocimiento real que de su emplazamiento tenemos. Las imágenes que de los lugares táctiles poseemos lo son de las cosas efectivas que en ellos hay, lo son de espacios henchidos; y así como estamos seguros que aplicando un metro a una longitud yuxtaponemos una cosa a otra, también lo estamos de que juntando una cosa al tegumento externo la medimos, no por una serie o hilera de lugares vacíos, sino por una serie de lugares llenos, en los que hemos emplazado partes del propio cuerpo. La primera medida es de igual naturaleza que la medida geométrica: también una cosa se yuxtapone a otra. Es más: para el geómetra, no es sino el emplazamiento posible de las cosas, ya que se levanta de la observación de las posiciones reales a la concepción de todas las que puedan adoptar, inspirándonos la idea clara de las posibles y de las absurdas o imposibles.

El sentido del tacto es el producto de una organización central, de un proceso trabajado por la experiencia. En cada una de nuestras percepciones táctiles despiértase en la mente el conocimiento de que existe una cosa que impresiona periféricamente las

neuronas sensibles a la presión; el conocimiento de que esta cosa es interior o exterior; el conocimiento de que se adjunta a un lugar de la superficie tegumentaria; el conocimiento de que aquello que nos toca lo podemos tocar activamente mediante la coordinación que prefija el punto como un punto mecánico de aplicación del movimiento. Todo esto no lo creó en la mente la excitación del nervio; le fué revelado cuando se hubo fraguado el proceso de que resultó, y tal como lo fué. Cuando todavía no lo estaba, la excitación del nervio dió de sí misma una simple modificación sensorial, que nada nos dice del objeto o cosa que toca, de si se halla dentro o fuera, de si lo podemos tocar dinámicamente. Esa modificación es ciega.

La descripción de los procesos genéticos de esos primeros conocimientos de la mente no son disquisiciones personales ni obra arbitraria, sino fruto de la observación; mas para que no os parezcan personales, y os persuadáis de que en ellos resplandece la verdad objetiva, esa verdad que se impone por su propia virtud, la reduciremos a un experimento que nos la presente más tangible y seductora.

Actualmente se repite, como lo dijo Juan Müller, que la imagen del pie, por ejemplo, es forjada por las sensaciones que del pie recibimos, sean dolorosas, táctiles, musculares, articulares, etc. Con ellas

basta para que la imagen se produzca. Eso de que primero necesitamos emplazar el pie para adquirir el conocimiento del lugar que ocupa, se estima una afirmación baldía. ¿Cómo demostrar lo contrario? ¿Cómo convencernos de que esto no es imaginario? A todas estas dudas cabe contestar: «Cortad el pie por el tobillo, cortadlo o cercenadlo; recubrid el corte con la piel sobrante, y, curada la herida, ejerced sobre la piel nueva del muñón las mismas presiones que antes se ejercían sobre el pie.» ¿Qué ocurrirá? Que estas presiones despiertan en la mente las mismas imágenes, los mismos conocimientos que despertaban desde el pie. Nada acusa la nueva superficie creada por el cirujano; nada de ella se fraguó en el cerebro y en la mente por la experiencia; nada se sabe de ella, a pesar de producirse las sensaciones que determinan las presiones ejercidas sobre las determinaciones táctiles que en ella se distribuyen de la misma manera que antes. En cambio, se despiertan todas las imágenes, todos los conocimientos que del pie se forjaron cuando aprendióse a moverlo. Con meditar sobre el caso, reconoceremos que es muy natural que así suceda. Las terminaciones táctiles del muñón del tobillo vienen de los mismos nervios, que antes se diseminaban por el pie; en la periferia todo ha cambiado de lugar; en los centros, todo se halla como estaba. No puede, por tanto, ma-

ravillarnos que se despierte en el cerebro y en la mente lo que fuera laborado y preestablecido por la experiencia.

Obstinándonos en el prejuicio tradicional, podría replicársenos: «Esto no demuestra que las cosas se hagan de otra manera de como se dice. Lo único que esto demuestra es que el recuerdo del pie es despertado; pero, ¿cómo se elaboró lo que ahora se nos presenta como un simple recuerdo?»

Esta es la cuestión. Probemos de resolverla experimentalmente. Observemos primero que la región nueva creada por el cirujano es y será desconocida mientras no la movamos. La punzaremos, la escaldaremos, ejerceremos en ellas presiones, y todo se sentirá en el pie que ya no existe; pero si calzamos esa extremidad con un calzado apropiado, y el lisiado aprende a aplicarla en el suelo, a mantenerse en equilibrio y luego a andar, al principio, provocando una presión conjunta, y después ejerciéndolas aisladamente, ya en un punto, ya en otro, irá comprendiendo cómo se adquiere noticia o idea del emplazamiento de la nueva región. En los primeros ensayos advertimos que las presiones son percibidas de una manera muy global y confusa; después, adelantando en los ensayos, a medida que se aprende a provocarlas, ya en un punto, ya en otro, aisladamente, se va formando el conocimiento de la nueva región, y en-

tonces es cuando son localizadas en ella los pruritos, las punzadas y todas las sensaciones que de ella proceden. Cuantas sensaciones eran referidas poco antes a un pie ilusorio, son referidas ahora al plano nuevo que el cirujano creó, desvaneciéndose así la imagen ilusoria de un pie que falta, y formándose la que corresponde al muñón. ¿No demuestra el experimento claramente que la impresión periférica no crea con la sensación la imagen del pie, sino que se limita a despertar el proceso de que nació el conocimiento de su emplazamiento? ¿No demuestra el caso que, cuando ese proceso no se ha fraguado todavía, las sensaciones por sí mismas no despiertan el conocimiento de la parte del cuerpo de donde proceden? ¿De qué más necesitamos para convencernos de que cuando percibimos recordamos experiencias pasadas?

Como resultado de estas investigaciones, concluímos de ellas que el sentido del tacto no nos sugiere experiencias, sino el recuerdo, verdadero o falso, de las que se hicieron al organizarse. En virtud de esas nuevas conclusiones, evidentemente cabe replantear el problema de la experiencia en términos muy distintos de como se lo propuso Kant. Ni podemos admitir que lo que llamamos experiencias sean meras sugestiones de los sentidos, como lo cree la doctrina empírica del conocimiento, ni las podemos enten-

der como un producto lógico, como creyera Kant; reducida la experiencia a tema filosófico, debemos entenderla tal como prácticamente la entiende la ciencia experimental.

Este será el tema que desarrollaremos en la última lección de este cursillo.

VII

La experiencia en la filosofía dogmática.—Necesidad de investigar los orígenes de los conocimientos preformulados en la experiencia.—Cómo de este estudio se desprende que el valor de la experiencia depende de los experimentos de que resulta.—Naturaleza de estos experimentos.—Valor de la experiencia considerada independientemente de los experimentos de donde se origina.—La observación empírica y la observación experimental en el siglo XIX, en pleno dominio kantiano.—Se replantea el problema del criticismo.—Punto de vista kantiano o subjetivista y punto de vista objetivista.—Explicación de los hechos de la mente por virtudes ocultas presupuestas en ella; cómo los explica el objetivismo relacionando los consecuentes con los antecedentes.—Concepción kantiana de la mente.—Subjetivismo del objeto.—El entendimiento considerado como la razón de lo sensible, o doctrina del dualismo kantiano.—Filosofía sistemática postkantiana.—Reinhold.—Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer...—La filosofía crítica postkantiana.—Cohen. La objetivación, según Benno Erdmann.—La lógica según Husserl.—La mente kantiana y la mente dualista.—El problema de la existencia en entrambas.—Necesidad de que las cosas sean concebidas conformemente las concibe la mente humana en estado natural.—Cómo entiende la existencia del mundo exterior la mente natural, y cómo la entiende la mente kantiana.—Cómo entienden entrambas la realidad de las cosas exteriores.—En qué razones fundamenta Kant la intuición *a priori* del espacio.—De dónde surge esta manera de entender el espacio.—Resumen y conclusión.

Las dos anteriores conferencias, más que de crítica, fueron de naturaleza doctrinal. Habíamos dicho que la experiencia, según la entendía la teoría empírica del conocimiento, no era, en realidad, posible concebirla como impuesta al intelecto

más que por uno de sus factores: el sensorial. Quedaban sin escrutar otros problemas muy importantes. En primer término, importaba averiguar cómo se sabía que las sensaciones respondían a una determinante exterior. Dábase esto como supuesto en la filosofía dogmática, por encontrarlo así formulado en la conciencia, ignorando de qué modo lo estuviese y creyéndolo por pura fe interior. En segundo término, hallábamos que en la percepción sensible la impresión determinada en el sentido por algo que está fuera de él se atribuía a este algo cuando se conocía el lugar en que estaba. Pero ¿cómo le era atribuída? ¿Cómo se sabía que fuese él y no otro lo que la determinara? ¿Cómo se formaba en el intelecto la imagen del lugar en que se hallaba este algo externo? He aquí otro problema que la filosofía dogmática resolvía por la fe: lo afirmaba la conciencia y en ella creíamos plenamente, y no salíamos de ahí.

Recordemos de nuevo lo que nos decía la vieja escuela empírica: «Si ejercemos una presión sobre la piel, súbitameute se declara en el intelecto, con la sensación, la percepción de la extensión de la zona impresionada y la percepción de lo que la impresiona. Otro tanto acontece con los demás sentidos: todos ellos, al reaccionar, formulan de viva voz al intelecto lo que hemos de entender como experiencia.»

Resulta en verdad prodigioso que de un nervio

impresionado salga el conocimiento de una parte del cuerpo; el conocimiento de que la cosa que impresiona se halla unas veces separada del cuerpo y otras veces le sea propia; el conocimiento de que en uno y otro caso la cosa está en un sitio; el conocimiento de que esta cosa que ocupa ese sitio impresiona desde allí el nervio sensorial. ¿Cómo se entera la mente de todo esto? ¿De dónde extrae esos conocimientos? No se sabe de dónde los saca; pero es lo cierto que los posee y que les da el valor de experiencias, a las que hay que atenerse.

Es indudable que a esos hechos de percepción inmediata les concedemos un valor mayor que a los productos del razonamiento personal, y maravilla que todo esto salga preformulado en la mente como por obra de magia. De la mente todos tenemos otro concepto. En su ejercicio, comprobamos que pasamos de un estado a otro sin sacudidas ni violencias, suavemente, como si uno ministrase y condicionase al otro, anillándose por una acción lógica que engendra y guía su sucesión y legitima su descendencia; y nos encontramos ahora con inspiraciones súbitas, en las que ciegamente fiamos a pesar de ser tan maravillosas como las que la fe de los pueblos atribuía a los antiguos oráculos. Si de improviso se abriesen las puertas de esta sala y en su umbral apareciese un extranjero desconocido de todos nos-

otros, y a una y de repente le llamásemos *Juan*, ¿no nos asombraríamos de esta inspiración extraña? ¿No buscaríamos el origen de un conocimiento que surgió simultáneamente en la mente de todos nosotros contra ley y costumbre? Pues reparad en la semejanza de este caso con el de la percepción sensible; ved cómo es más fácil adivinar el nombre de ese desconocido que adivinar por la reacción sensorial que exista una cosa más allá de las terminaciones periféricas del nervio, que esta cosa lo impresiona, que la impresión recibida trae la imagen representativa que le corresponde. Tan avezados estamos desde la infancia a percibir las cosas de este modo, que no nos preocupamos del prodigio; pero, fijándonos bien, hallamos que las paredes maestras del entendimiento: la cosa, la causalidad, la objetividad, presupuestas siempre en toda percepción, resultan, vistas de cerca, el más grave de los misterios.

En alguna parte he dicho que de ser cierto que la experiencia o la percepción sensible se formula a la mente como una especie de intuición instintiva, el mundo en peso habría de hacerse kantiano. Necesitábamos, pues, exponer, siquiera en forma de apuntes, la doctrina que nos pone de manifiesto los antecedentes de que se desprenden esas conclusiones formuladas a la mente como experiencias. Y esto comenzamos a hacer en la lección VI, cuando,

dando de lado toda crítica, quisimos demostrar que la percepción sensible no es un hecho tan sencillo como suponía la vieja escuela empírica, sino harto más complejo. Ella no resulta de la función aislada del centro sensorial receptor movido por la acción periférica del nervio excitado. Si se percibe en ella un algo, ello presupone el concurso de la sensibilidad trófica, que, con el hambre, exige el ingreso de lo que falta en el fondo del organismo; si se percibe que este algo se halla en un lugar determinado, ello presupone la acción del movimiento que lo prefija en el espacio; si, finalmente, percibe el elemento sensible bajo la forma de representación de este algo, ello presupone también el concurso de las funciones de los centros sensoriales. El cerebro no funciona fragmentariamente en el acto de la percepción sensible. Así como los músculos coordinan unos con otros su esfuerzo para hacerlo sentir en el punto de aplicación como una resultante, así se religan entre sí las funciones centrales de la masa nerviosa para sugerir a la mente los datos de que se necesita para poder percibir en el objeto una cosa, el lugar donde reside y desde el que impresiona el sentido, la correspondencia de la impresión recibida con esa cosa. Si estos datos objetivos no fuesen sugeridos al entendimiento desde fuera, ¿de dónde los inferiría? ¿Cómo podrían adivinarse?

Con el extracto de la conferencia V vemos lo que de verdad había en la teoría empírica del conocimiento al reconocer francamente que el elemento sensible era un término impuesto a la mente desde fuera, que le faltaba para explicar satisfactoriamente la intervención de los demás factores. La teoría empírica, según ya indicamos, no es, como otras, el producto del razonamiento personal: ella es firme y estable, por ser el producto de una observación fidelísima; pero ella es incompleta, por dejar en la sombra problemas que son del dominio de la especulación, preccisamente porque no son objeto de investigación los hechos en que esa especulación se funda.

En la lección VI pasamos más allá. Todo cuanto la percepción sensible nos muestra en un lugar, se sabe con tal evidencia que se halla en él y no en otro, que dudamos de la salud mental de quien no lo vea como nosotros. Nosotros no nos contentábamos con decir de la experiencia que era tal por la evidencia que irradiaba y por su universalidad; quisimos llegar al origen de esta evidencia y darnos una razón de que por todos fuese percibida del mismo modo. No pudimos llevar la investigación a todos los sentidos por ser una labor superior a nuestras fuerzas; pero la llevamos al sentido del tacto para alcanzar con él un término de comparación que nos

permitiese traslucir, por analogía, lo que pasaba en los otros.

Como nuestro propósito se limitaba a investigar cómo se *forma el tacto*, prescindimos de todo cuanto hoy sabemos de cómo el *tacto es dado*. Hay un tiempo en que el tacto no existe; después de este tiempo viene otro, y el sentido se nos presenta ya organizado. Queda, sin embargo, con la posibilidad de perfeccionarse más y más, o sea de ir mejorando. ¿Qué sucede mientras se pasa de un período a otro? Observándolo cuidadosamente, notamos que vamos adquiriendo con lentitud el conocimiento de las partes de que se compone nuestro cuerpo, según se van formulando a la mente los datos que necesita para inervarlas desde sí misma emplazándolas en una posición y manteniéndolas en ella; vimos también cómo se aprendía a cambiarlas, cómo se medían los desplazamientos, cómo se descubría el lugar del tegumento externo donde se implantaban los corpúsculos táctiles, cómo adquiríamos la capacidad de impresionarlos más grosera o delicadamente. Nada de esto sabíamos, y lo aprendimos a fuerza de trabajo durante largo tiempo, ejercitándonos en él sin reposo, hasta que la fatiga nos rendía y el sueño reparaba nuestras fuerzas agotadas. Acumulando experiencias motrices, mediante un ensayo tenazmente repetido un día y otro, logramos la capacidad

de reproducir unas mismas sensaciones en el fondo de los músculos y unas mismas sensaciones en la piel, y así es como adquirimos la capacidad voluntaria de colocar las partes del cuerpo en la misma posición de otras veces. Ignorábamos lo que habíamos de hacer para conseguirlo, y la experiencia nos lo enseñó. Se habla del movimiento voluntario como si con él naciésemos, y esto es inadmisible para quien tenga ojos y con ellos quiera ver la verdad de las cosas según son y no según se las describe. La capacidad de reproducir una impresión táctil en la frente o en un lugar de ella es hija de una experimentación interna que nos lo enseña impecablemente. Si estamos, pues, experimentalmente seguros de la posición en que hemos de colocar la cabeza para que cierta presión se reproduzca en la frente o en un sitio de ella más limitado, también lo estamos de que lo que lo impresiona se mantiene en una posición de coincidencia con la posición de la frente, porque de ésta se infiere la otra. ¿Cómo decir que esto lo sabemos tan sólo porque la conciencia nos lo dicta? ¿Cómo decir que el valor del conocimiento del lugar en que se halla la cosa sea puramente subjetivo?

No digamos que creemos que una cosa toca un sitio del tegumento externo únicamente porque la conciencia lo dice así; lo creemos, porque guarda-

mos en la memoria la enorme suma de experiencias motrices que nos enseñaron a diferenciar una parte de las otras; lo creemos, porque de tantos ensayos nació la capacidad voluntaria de reproducir una misma estirpe de sensaciones intramusculares, una misma estirpe de sensaciones articulares y de sensaciones táctiles, pues todas ellas han de reproducirse del mismo modo cuando tratamos de provocar la presión, por ejemplo, encima de la frente o de una de las dos eminencias frontales. Pero adquirir la capacidad de reproducir una misma clase de sensaciones, es conocer las condiciones que han de anteponerse para que las coordinaciones musculares actúen como otras veces, para que las superficies articulares resbalen o se aprieten como antes, para que la presión actúe en el mismo lugar. Los resultados de esta labor constituyen lo que la ciencia denomina *experimento* en todos los ramos del saber humano.

Podemos conocer un hecho sólo por presentarse delante de los ojos, sin que con ello sepamos cómo hemos de proceder para que reaparezca cuando se hubiese desvanecido; podemos conocer las piedras de sulfato de cobre o sal común, bien ajenos de cuáles sean sus componentes o de qué modo hayan de reunirse para reproducir las mismas piedras que en otro tiempo viéramos; podemos presenciar cómo la luz se desvía cuando pasa del aire al agua, cómo se

descompone al filtrarse a través de un prisma cristalino; pero con esto no adquirimos la capacidad de reproducir a nuestra voluntad la desviación o descomposición de la luz; necesitamos para ello conocer las condiciones en que aparece cada uno de estos hechos, y después de prefijarlas, ya la mente nos dice por anticipado: «Ahora veré la luz desviada o descompuesta de esta o de aquella manera.» Y nos lo dice en forma de previsión lógica, como si trajese aprendido por un trabajo anterior *que lo que sucedió forzosamente ha de suceder*. Estos procedimientos rigurosos que aplica el sabio en su laboratorio para descubrir las verdades científicas, son de la misma naturaleza que los que usa el niño cuando se afana, con repetidos ensayos, en colocar una parte de su cuerpo en una posición, y cuando aprende a repetirla voluntariamente. Reproducirla no es sino poseer la previsión de cómo ha de inervar esa parte para que reaparezcan las mismas sensaciones, previsión dada con necesidad lógica, por ser la experiencia la que, al probarlo una y otra vez, enseña que, no haciéndolo así, la parte no es movida como intencionadamente se desea. El conocimiento de las posiciones en que el movimiento voluntario sitúa las partes del cuerpo sometidas a su dominio, son de orden experimental o lógicamente necesario. Al extender la mano, por ejemplo, no sabemos que esté

extendida porque así se halle, sino porque ha de estar donde está, y las sensaciones que de ella recibimos nos confirman que realmente lo está. Cuando se avanza la mano en la dirección de la cosa que ha de ejercer una presión en la punta de los dedos, del conocimiento de la posición en que está mantenida y de la dirección que se le imprime, deducimos la distancia y la posición de la cosa que impresiona, y nuestra deducción es tan lógica como lo es la de la posición de la parte, por ser el ensayo, la reiteración de unos mismos actos, lo que enseña que a tal posición y a tal extensión de movimiento reaparece siempre la sensación táctil; y por eso dice: «La cosa que la origina, la cosa que ha de reproducirla, la reproducirá anteponiendo estas condiciones.» Imaginad que no se reproduce dicha sensación, y entonces no cree el niño que se engañe; lo que cree es que la cosa que allí estaba antes ya no está ahora, pues si allí estuviese, la sensación se reproduciría. Como veis, él procede como el químico cuando combina los elementos de que ha de resultar el sulfato de cobre. Suponiendo que ahora no le resultare, no creería, en vista del fracaso, que lo que antes sucedió no sucede ya ahora; seguiría creyendo con necesidad lógica que ha de suceder, y si ahora no resulta de este modo, es porque el ácido sulfúrico o el cobre son falsos.

El proceso de que se origina la percepción táctil es conmemorativo. Objetivamente considerado, queda gravado en los elementos nerviosos donde fué laborándose con la repetición de unos mismos actos; subjetivamente considerado, desveladlo como os plazca: la conciencia le responde siempre de la misma manera; un orden de fenómenos y otro se hallan correlacionados tan estrechamente, que el uno sucede al otro con la misma exactitud con que el tono de un sonido sube o baja, según sea el número de vibraciones a que responde. Supongamos, pues, que, inesperadamente, una cosa toca la frente. La impresión recibida despierta el recuerdo de todo lo que se hizo para tocarla cuando el sujeto lo probaba hasta conseguir la capacidad voluntaria de reproducir el hecho. Si esta cosa que ahora toca pasivamente la frente no hubiese sido tocada activamente en virtud del movimiento, no existiría en la memoria la imagen de la parte, la imagen del lugar en que se hallan los corpúsculos que reciben la presión; y como nada de esto habría, el sujeto experimentaría la modificación sensorial sin saber de qué parte llega ni en qué región de esta parte es recibida, comportándose como el niño, que tampoco la localiza aunque la sienta; pero ahora que se calcó el proceso, surge el recuerdo y se percibe la impresión táctil perfectamente localizada. Se da a esta per-

cepción el valor de experiencia. ¿Dónde están los fundamentos del valor que se le adjudica? En la suma de experiencias que nos capacitaron para reproducirla a voluntad; firmemente digo que esta experiencia es la memoria de anteriores experimentos; y como todos los nacidos los hicieron de la misma manera, en todos despertó el mismo recuerdo. Su evidencia brota de algo muy hondo y lejano, como una conclusión, como un resultado final, sin que podamos destejer la trama evocando y separando hebra por hebra los recuerdos elementales de que surgió, bien así como el que toca el piano o escribe lo hace sin guardar la memoria viva de las dificultades casuísticas que sufrió y venció en su aprendizaje. Por eso, cuando preguntamos: «¿Cómo sabes que el lugar impresionado es *A* y no es *B* ni otro alguno? No sabemos cómo responder a la pregunta; pero sabemos que lo sabemos, y a este conocimiento le damos valor de experiencia, aunque no podemos explicar introspectivamente las razones de nuestra certidumbre.

Estudiada genéticamente la percepción táctil, parece natural que se nos ofrezca animada de fuerza lógica, puesto que la experimentación de que procede es la que nos prueba que lo que sucede necesariamente ha de suceder si no cambian las condiciones; pero, cuando de súbito, por una presión inespe-

rada, salta el recuerdo de todo lo que se hiciera para fijar el lugar y la causa, y con ello la capacidad de reproducir las sensaciones que nos permitieron descubrirlos, preséntase entonces la percepción como desligada de los antecedentes que legitiman la conclusión en ella formulada; y esta es la razón de que aparezca como falta de lógica, como un hecho que la conciencia nos impone desde sí misma de modo espontáneo, o como un ciego instinto que nos lleva a creerlo. Tomada así la experiencia, o queda en el aire, o hay que explicarla según la doctrina kantiana, dotándola de las garantías lógicas que al parecer le faltan.

Kant, según hemos visto en el curso de estas conferencias, no sospechó que la experiencia fuese impuesta a la mente como resultado de una previa experimentación; creyó siempre que era la conciencia la que la imponía como un hecho que carecía de precedentes justificativos; y como pensar esto era lo mismo que dar por bueno un absurdo, acometió contra la teoría empírica del conocimiento, dejándola tan mal parada que no hay hombre de maduro entendimiento y de amplio criterio que crea en ella tal como en otro tiempo era explicada. Kant trata de fundamentar la experiencia haciendo de ella un producto lógico de la mente de naturaleza subjetiva, puramente subjetiva. Fué en vano; ha seguido cre-

yéndose que en toda experiencia la mente queda sugestionada por un algo que reside fuera de ella, que nada hay tan objetivo para la mente como la experiencia.

Ha sido el siglo XIX el siglo de la observación empírica y de la observación experimental; lo fué también de la filosofía kantiana y postkantiana; pero los observadores no aceptan el concepto kantiano de la experiencia, hasta el punto de negar toda validez a cuanto en la mente no es determinado desde fuera por una condición externa que estiman como verdadero fundamento de la experiencia. Filosóficamente se explicaría la experiencia como se quiera; en esto no se entremeten los profesionales de la observación; pero dan por supuesto que la experiencia es siempre «impersonal», que equivale a decir que viene impuesta, no por funciones de la mente, sino por un factor independiente de la mente misma. El concepto es, pues, completamente opuesto al de la tesis kantiana. Esta disparidad de criterios respecto de la naturaleza de la experiencia engendró un divorcio entre la investigación estrictamente científica, hija siempre de la observación, y la investigación filosófica. Hoy por hoy puede afirmarse sin escrúpulo alguno que quien participa del credo kantiano se aparta del pensar de los hombres de laboratorio y de los que observan impersonalmente el ramo de ciencia

que cultivan. La investigación filosófica de espíritu kantiano y la genuinamente científica son como dos ríos paralelos que corren en sentido opuesto. Mientras unos descienden, como de las nubes, de una idea madre o de principios de amplitud vastísima que hacen posible el ejercicio del pensar, los otros se remontan, pasando de un hecho a otro y enlazándolos sin preocuparse de las formas de que nace su comprensión, según se dice, y sin que les inquiete la duda de si piensan bien, seguros como están de ello, a pesar de pensar de opuesta manera a como habrían de hacerlo de someterse a la tesis kantiana.

¿Cuál de entrambas tendencias es la verdadera? ¿Cuál la orientada hacia la verdad que no pasa ni el tiempo marchita, y cuál la orientada a una concepción personal? ¿Hemos de amoldar el conocimiento a la naturaleza de la mente? ¿Muévese la inteligencia en virtud de condiciones externas, verdaderamente objetivas, a las cuales responde; o despierta por sí misma, en virtud de condiciones internas que en ella residen como preestablecidas? Son dos puntos de vista contrapuestos, los dos polos del eje sobre que gira la filosofía contemporánea. Si ha de adaptarse el pensamiento humano a lo que en su origen es dado impersonalmente con las sensaciones, no se puede pensar de la misma manera que si se adaptan las sensaciones a las formas presupuestas en la mente.

Es el viejo problema empírico formulado en términos nuevos, que lo remozan y se yergue ante el subjetivismo kantiano y postkantiano. Con el examen de uno y otro punto de vista daremos por terminada la labor que nos propusimos realizar en este cursillo.

Encastillándose Kant en la introspección, estudia el contenido de la mente, y como el campo de su observación no sale del claustro de la conciencia, da, por cierto que todo principia en ella; y si todo principia en ella, no es posible encontrar fuera de ella los antecedentes a que responde. Así situados, por fuerza había de buscar los términos de explicación de los hechos de la mente en funciones presupuestas de los cuales nacían. La hipótesis que Kant toma como punto de partida lo cree una verdad exenta de crítica. ¿Dónde han de estudiarse los hechos de la mente sino en la mente? ¿Dónde estudia el naturalista los hechos de la naturaleza? ¿Cómo, entonces, podía sospechar Kant que los hechos de la mente fuesen condicionados por hechos que existen fuera de la misma mente, a los cuales responde? Encerrándose en el círculo de su conciencia, érale imposible comprender el lugar sin el espacio, las cantidades sin la cantidad, las relaciones sin la condición eminente de que se desprenden. Para explicar los hechos no tenía más remedio que extraerlos de funciones que a los hechos se presuponen.



Preguntarnos cómo comprendemos, equivale a preguntarnos de qué antecedentes desciende la comprensión, qué antecedente se ha de anteponer para que aquélla sea posible. Recluído en sí mismo, no podía creer Kant que este antecedente fuese de naturaleza fisiológica; para sospecharlo necesitaba salir de sí mismo, colocándose en un punto de vista objetivo. Al encontrarse Kant, por ejemplo, ante el hecho indiscutible de que en toda percepción externa es percibido algo revestido de cualidades sensibles, no podía, sin salir de sí mismo, buscar los elementos sensoriales de los que originariamente brote la idea de este algo o de este ser; necesitaba, para averiguarlo, salir de la atalaya introspectiva en que estaba recluso, y observar cómo la nutrición deshace las substancias componentes de nuestro cuerpo; cómo la necesidad de reponerlas se acusa en forma de sensaciones tróficas; cómo, con el conocimiento primitivo de lo que falta, nos sentimos forzados a reintegrarlo al cuerpo; cómo mediante el comercio establecido entre las cosas que faltan dentro y las cosas que desde fuera le son incorporadas, surge el conocimiento de que hay un algo exterior y otro algo en nuestro propio cuerpo. Mas como esto no podía hacerse sin preguntarse cómo le es sugerida sensiblemente a la inteligencia la idea de un algo, y Kant no se lo preguntaba, ya que sólo se atenía a lo que

en ella hubiese, forzosamente había de creer que el ser era sugerido a la mente desde el ser mismo. Otro tanto cabe decir del espacio, del tiempo, de la causalidad, de todo lo que Kant presupuso infundido a la mente como la condición de la intelección de estos aspectos del conocimiento. Su punto de vista es no sólo distinto, sino contrapuesto al punto de vista del observador que, en presencia del hecho de la comprensión del ser o del lugar, se pregunta seguidamente cuáles sean los elementos sensibles, de dónde procede la comprensión de uno y otro, y como sobrevino, dando por seguro que sin ellos ni se comprendería el espacio ni el ser; si los encuentra, en ellos halla los antecedentes de que necesita para explicar genéticamente la formación de estas intelecciones; si no los encuentra, noblemente confiesa que esas intelecciones existen en la mente, pero no se explica cómo pudieron formularse en ella.

Kant no enlazó unos hechos con otros hechos presupuestos como sus antecedentes, según el observador; los vincula de las virtudes que contienen lo que en la intelección es comprendido. Para el primero, esto es explicar el hecho por una cosa inexplicable, a la que llama *virtud oculta*, ya que *virtud oculta es todo lo que es irreductible a observación*. No lo entiende así Kant al creer que los hechos de la mente han de explicarse por principios o

por formas que contengan las condiciones que hacen posible su comprensión. Situado como está, forzosamente había de creerlo así, ya que si cuanto se formula en la mente lo es por la mente misma, en ella han de contenerse las condiciones que lo formulan. Desviándose Kant del camino de la observación al pretender explicar los hechos por virtudes ocultas, procedió como el explorador que buscase las fuentes de un río remontando su curso, y al llegar a la sierra de donde fluyen los últimos manantiales, razonara de este modo: «Ya no es posible ir más allá ni explorar más; terminaron los confluentes, se acabó el río; estoy a la vista de las primeras fuentes que lo alimentan; al primer origen de sus aguas; pero, como el agua que brota aquí y allá del seno de estos montes no se produce de sí misma, ha de creerse que dentro de la sierra existen las causas que la producen, y esto me explica que mane de estas fuentes.»

Si el explorador, en vez de apoyarse en un razonamiento imaginario continuase observando como lo hizo hasta llegar al pie de la sierra, vería que el agua de los valles y hondonadas se exprime y cala de las altitudes por filtraciones y escondidas venas; que estas aguas nacen de las nieves derretidas por el sol; que las nieves vienen de las nubes; que las nubes se forman de gotas levísimas que el calor

desprende del mar y de la tierra húmeda; y razonando de este modo, anillando unos hechos con otros, sin romper la cadena que se prolonga indefinidamente, sin salir nunca de la órbita de lo observable, vería cómo circula el agua por la tierra, cómo se exhala y sube hacia el cielo, cómo la acumulan los vientos en densas nubes, cómo la presión la condensa y vuelve al regazo de la tierra. Kant rehuye el estudio del enlace de los hechos. Al encontrarse con la cadena quebrada, cree hallarse ante el último eslabón o lo afianza de un clavo o del principio, presupuesto al hecho mismo, que le permitirá explicarlo. No le roe la duda de si el eslabón que cuelga del clavo es realmente el último, o si está soldado con otros que continúan la cadena más lejos de donde la encontrara rota; y como no los ve, cree que no los hay; y fiado de sí mismo, gozoso del razonamiento que le sublima, llega a las altas cimas de la mente y de ellas desciende para explicarlo todo con excelsa serenidad, sin que le asalte la duda de si podía también llegar a esta explicación por los caminos más dolorosos de la experiencia. Para llegar hasta ahí, tuvo que analizar el contenido de la mente, tal como era, sin inventar nada, observándolo todo con la honrada fidelidad del notario que inventaria unos bienes; y como al exponer este contenido cree haber demostrado que los hechos descritos no

procedieron de la experiencia, acaba por inferir que lo que no nace de la experiencia sólo puede explicarse por antecedentes lógicos presupuestos a ella. Así es como destraba la inteligencia del mundo exterior, haciendo de ella una cosa separada, algo independiente que trae en su fondo las determinantes de sus actos, sin que nada exterior condicione su libérrima expansión, como si funcionase autonómicamente. Cuanto es comprendido como objeto, es impuesto por el sujeto mismo. ¿Comprendemos en el objeto un ser, un algo que lo presenta como subsistente? Pues este algo es tan subjetivo, que proponerse la cuestión de si corresponde o no a otro algo que reside fuera de él, es proponerse una cuestión banal, reliquia de otros tiempos en que no era comprendido debidamente el funcionamiento de la mente. ¿Comprendemos en el objeto la forma que lo hace redondo o cuadrado? Pues el objeto carece de forma; somos nosotros los que se la damos. ¿Comprendemos en él una cierta dureza, una mayor o menor resistencia a la penetrabilidad, la relación de la densidad con el volumen que da el peso, un movimiento que lo traslada de un punto a otro, ambos subjetivos, dentro de un tiempo que también es subjetivo? Pues todas estas propiedades mecánicas son obra de la mente que así lo comprende por virtualidad propia y así nos lo presenta, y es vano ator-

mentarse con la cuestión de si lo que se concibe corresponde o no a cosas concebidas, porque la mente concibe según ella es, independientemente de esas cosas.

Sólo hay un punto en la doctrina kantiana en que parece desear respirar el ambiente exterior como para aliviarse del subjetivismo que le ahoga; el punto en que la mente se pone en relación con la sensación.

Kant considera la sensación como producida en los sentidos con independencia de la mente, como así se ha considerado siempre; pero Kant renuncia al estudio de la acción exterior que produce la sensación, desligándola de esta acción, bajo el pretexto de que esto es dogmático; cree, como se dijo a su tiempo, que aquí lo que hay que escudriñar no es cómo ha sido dada, determinando las condiciones externas del hecho, que es lo que constituye el problema de la ciencia experimental, sino cómo es reducida a materia de conocimiento una vez dada independientemente de como lo fuera. Con este fin creó, con el nombre de *entendimiento,* una especie de razón intermedia, que labraba el objeto del conocimiento con elementos sensibles, de conformidad con la naturaleza del entendimiento y no de conformidad con la naturaleza de los elementos sensibles. Como quiera, sin embargo, que estos elementos forman

parte del objeto concebido, siquiera sea como materiales de representación, de ahí que el entendimiento conciba el objeto más cerca del mundo exterior, inmediato a él y como paralelamente. Esto es lo que constituye el dualismo kantiano, tan combatido en nuestros tiempos por el neokantismo, que ni esto admite, según veremos luego. Apesar de todo, persiste en desentenderse de la cuestión de si los objetos labrados por el entendimiento corresponden a cosas aisladas (árbol, mesa, sol...) que la mente concibe de este modo; para él no hay otro problema por resolver que la manera como la mente los concibe y como los presenta. ¿Existen allí o no? La fe tiene en el racionalismo kantiano una eficacia mayor que en las escuelas dogmáticas.

He de afirmar aquí, para prevenir confusiones, que el dualismo kantiano en nada se compadece con el dualismo aristotélico y escolástico de que hablamos en la primera conferencia. El concepto fundamental del sujeto y objeto, de la *adcuacio rei*, que es el alma de éste, se esfuma en aquél, quedando únicamente un sujeto que crea el objeto utilizando materiales sensoriales.

La concepción kantiana del objeto es única en la historia del pensamiento humano. Se ha pretendido ver en la obra del maestro un manifiesto espíritu de conciliación entre el empirismo de Locke y los vuelos

racionalistas de Leibnitz. Dígase lo que se quiera, la verdad es que Leibnitz (de Locke no hay que hablar siquiera) nunca dejó de creer el pensamiento humano como el producto de un sujeto y un objeto. Es Kant quien, con reservas o sin ellas, abolió de hecho el objeto, haciendo de la representación un producto separado de toda acción exterior; es él quien deja de preocuparse de si hay o no fuera de la mente una cosa que corresponda a la representación misma. Kant no entiende la objetivación como se entendiera siempre. La mente concibe lo objetivable como puras representaciones, sin que las cosas representadas correspondan a una realidad externa; fuera de la mente, en profunda tiniebla, la cosa en sí queda sepultada en el abismo, amortajada en la sombra que la hace impenetrable.

La concepción kantiana de la mente informa toda la filosofía postkantiana como una idea madre, como el eje sobre el cual gira siempre. Después de cinco años de publicada la *Crítica de la razón pura*, Reinhold, no comprendiendo que pueda excluirse de la representación la cosa representada, busca los orígenes del conocimiento del objeto en lo que determina la conciencia, que para él es el mismo organismo. De este modo se identifica el principio del conocer con el objeto conoscible, iniciándose la tesis monista, que tan amplio vuelo había de empren-

der en la filosofía germánica. Si el algo que conoce la mente no viene a ella por las vías de la experiencia, será la mente misma la que sale de ese algo, infundiéndose en ella como objeto.

La tesis apuntada por Reinhold, con miedo de no haber interpretado bien la doctrina del maestro, es adoptada por Fichte, quien considera que el mérito mayor de Kant consiste en haber conformado el objeto al conocimiento, y no éste a aquél, rompiendo así con una tradición universal. Pero le duele que Kant, deteniéndose en su camino, no llevara el principio que informa su obra hasta sus últimas consecuencias. Kant queda dualista; supone que la mente está integrada por dos factores, uno de ellos la materia sensorial, extrínseca a la mente misma, ya que es dada en sus umbrales. Es cierto que la desliga de lo que la impone y no cree que forme parte del conocimiento la investigación de cómo es dada, que, según veremos, es lo que constituye el verdadero problema de la ciencia experimental; él se contenta con el estudio de cómo la materia inteligible pasa a ser entendida por las virtualidades de la mente. Este dualismo, admitido por Kant, es rechazado resueltamente por Fichte, quien imagina al objeto en forma de *no yo*. Nosotros no estudiaremos cómo llega Fichte a refundir el objeto con el sujeto, creando así lo que él llama *ciencia trascendental*. La crítica

señala las fuentes de donde nacen las concepciones sistemáticas, sin entrar en el examen de las concepciones mismas. Pero si sentís curiosidad de profundizar la doctrina fichtiana, por tomar con ella la filosofía germánica una orientación definida, os recomiendo que, bien impuestos de ella, leáis la crítica vehemente que le consagró Balmes en su *Filosofía fundamental.* Allí veréis contraponerse y luchar a brazo partido el objetivismo, de alma helénica y latina, con el subjetivismo germánico, como si uno y otro se excluyesen por incompatibles. Duele que Balmes no hubiese visto en Kant más que en parte lo que con tanta claridad viera en Fichte; pero esto se explica, recordando la época en que escribió su obra, por la falta de comentaristas que nutriesen su espíritu en aquellos tiempos lejanos. Casi todo tuvo que hacerlo solo. Balmes fué el primero que en España conoció la filosofía germánica, tratando de ella con un conocimiento del que todavía carecen muchos de los que hoy escriben de ella.

Tampoco trataremos de las concepciones sistemáticas de Schelling, Hegel, Schopenhauer y cuantos filósofos colaboran en la obra capitalísima de presentarnos el objeto como meros aspectos del sujeto. Abrió Kant el camino por donde ellos descienden; pero se apartan tanto del círculo en que se desenvolvió la obra del solitario de Königsberg,

que el sujeto que él tomara como objeto de sus meditaciones y estudios en nada se parece al sujeto ideal del que todo brota: el mundo, el universo, la ciencia, la ética, la estética. Durante ese ciclo todo se nos presenta como nuevo, como si la filosofía comenzara con él; todo se entiende de manera distinta de como se entendiera siempre. Y así había de suceder, dado que la naturaleza del pensamiento humano, de donde todo fluye, había sido trocada de como siempre se la entendiera y ha seguido entendiéndose por el hombre en estado de pureza.

En su obra, Kant se preocupó más de descubrir *cómo funciona la mente* cuando funciona lógicamente que del problema de la *verdad*. Comprendió claramente que el régimen de la mente autónoma, por disponer, sin salir de sí misma, de todos los elementos que necesita en la construcción del objeto del conocimiento, no podía ser el mismo que el de una mente necesitada para funcionar del concurso de elementos externos. Así, nos dice que las normas lógicas no pueden inducirse de la observación del funcionamiento de la inteligencia, porque esto nos daría normas contingentes semejantes a las del que quisiera inferir la moral de la vida ordinaria de los hombres. Las normas lógicas son dadas independientemente de toda observación psicológica. Es natural que así lo viese. La validez del juicio era antes

estimada según que el predicado correspondiese o no al sujeto del juicio, entendiendo que este sujeto concebido correspondía a un algo fuera de ella, y entendiendo que este predicado le era inherente si con ese algo se conformaba, y no lo era cuando no le convenía; pero como en la concepción kantiana el sujeto del juicio es puesto por la mente misma, y son las funciones autónomas de ella las que le atribuyen o no el predicado, se ve con harta claridad que la mente, para juzgar bien, ha de obedecer normas de naturaleza distinta de las de Aristóteles, que no eran sino normas en conformidad con la realidad de las cosas. Por esto, la lógica aristotélica, llena de buen sentido y humanidad, es muy distinta de la que rige la mente kantiana, ya que la naturaleza de ésta es muy diversa de como fué concebida por el patriarca de la filosofía griega.

En este punto se ha consumido buena parte del criticismo neokantiano, del cual daremos un ligero apunte para señalar la dirección que toma.

Cohen no admite que las sensaciones puedan considerarse como materiales de construcción del conocimiento; con crudeza dice que éste es el punto flaco de Kant. El elemento sensible no entra como elemento de composición del conocimiento, ni bajo ningún aspecto debe tomarse la sensación como un dato. El pensamiento es creador; el pensamiento

descubre en lo sensible la unidad, la identidad, quedando como aislado, porque lo que comprende en lo sensible no se halla en él, sino en lo intensivo del pensamiento mismo. El dualismo kantiano queda de este modo, si no desvanecido, muy mitigado. A lo sumo puede considerarse lo sensible como la ocasión de que se revelen las virtualidades del pensamiento, y ni esto puede decirse sin hacer concesiones. Afirma Cohen que el ser se presupone a lo sensible como el origen de donde procede; pero el ser es lo que llamamos *suprasensible,* y al preguntarnos qué queremos decir con esta palabra, vemos que lo suprasensible es el mismo pensamiento. Por tanto, cuando decimos que el ser trae lo sensible, lo que en verdad queremos decir es que el elemento sensible es aportado por el mismo pensamiento.

Ved cómo con Cohen nos apartamos de aquel entendimiento kantiano que labraba las representaciones con elementos sensibles, dados en los umbrales de la inteligencia sin que se supiese cómo; ved cómo el ser o la mente, que es idéntico, impulsado por las virtualidades del comprender (principio de identidad, principio de contradicción, categorías), crea de sí mismo la representación como una evocación.

Benno Erdmann se propuso, como cuestión fundamental, en su *Lógica*, concretar el sentido de la palabra *objeto*. Nos dice que el objeto es representa-

ción; más esta representación no lo es de una cosa representada o del objeto en sí, sino de una idea. Aparentemente, el objeto se toma por lo que resulta de la suma de propiedades o cualidades que le predicamos; y no es así, porque comprendemos el objeto como una fuerza trascendental que lo hace lo que es. Cuando afirmamos que el árbol (el ejemplo es de Jerusalén) florece, establecemos entre el sujeto árbol y la propiedad de florecer una relación semejante a la que establecemos entre nuestro propio sujeto y el hecho que de sí desprende. Esta relación, de naturaleza antropomorfa, la concibe Benno Erdmann en forma de *inmanencia lógica*, y esta es la razón de que se nos ofrezca como independiente de la conciencia, como subsistente por sí; pero lo cierto es que es el pensamiento mismo lo que se lo postula. En la comprensión del objeto está ya incluído inmanentemente el predicado que le pertenece, como en el resorte se halla el movimiento que sobrevendrá cuando se ponga en juego. Experimentar en lo hondo de la conciencia el tránsito de uno a otro estado, del sujeto al predicado, es a lo que se llama *objetivar*. «La palabra *objeto* — dice Benno Erdmann — es sinónima de lo que experimentamos cuando pensamos».

Ved con lo apuntado cómo el neokantismo va subjetivando el objeto tan extremadamente, que hasta la objetivación es explicada por una especie de fuer-

za centrífuga del pensamiento cuando concibe el objeto.

Husserl, admitiendo en la inteligencia el sector sensible, lo cree sometido a la idea. En la idea distingue la dinámica que la impulsa o mueve del hecho realizado al abrirse o prorrumpir. Esta dinámica se ajusta a régimen, a principios o normas en sí mismos independientes de los hechos que sobrevienen, y esto es lo que constituye la *lógica pura* que se presupone a los hechos como el ideal que ha de informarlos; la realización de los hechos constituye la *lógica aplicada*. La distinción de Husserl es comparable a la que podría establecerse entre la inspiración y la obra de arte. Si conociésemos la dinámica a que obedece la primera, conoceríamos las normas a que ha de acomodarse la belleza para serlo; pero con saber esto, todavía desconoceríamos la técnica que se requiere para realizar la obra de arte. Del mismo modo, la razón es potencia que trae cuanto es dado en la comprensión; sin lo sensible la potencia no actuaría; pero como lo sensible ni entra en el conocimiento ni de él participa, la mente se desenvuelve de sí misma en presencia de aquél. De ahí la necesidad de buscar en la mente misma las leyes a que obedece, y no en los hechos que surgen de su actuación, porque la lógica no es ciencia de *cómo pensamos, sino ciencia de cómo hemos de pensar*. Ella es la

ciencia *a priori* por excelencia; pero no se preocupa de lo que es, sino únicamente de lo que ha de ser. La lógica es al pensamiento puro algo semejante a lo que la matemática es a la cantidad.

Husserl excluye de la nueva ciencia todo psicologismo. Elevándola sobre toda intelección, juicio o razonamiento, la considera como el origen de donde descienden. Cuando de un razonamiento sacamos una verdad, o de un juicio inferimos una afirmación evidente, parece que la forma que los encarrila y enlaza es lo que constituye la lógica; y esto es engañoso, porque la verdadera lógica, la fundamental, es el impulso venido de lo alto, lo que de este modo lo encauza; lo otro sería confundir la técnica con la lógica. Tanto es así que cuando decimos: «Esto es verdad, porque sentimos su evidencia», alterando los términos, creemos que es verdad porque es evidente; y lo cierto es que es evidente porque es verdad. El sentimiento de la evidencia sale de la conformidad de la actuación de la mente con las leyes de su ser, como la euforia o bienestar orgánico nace del perfecto funcionamiento de la vida.

Para Husserl, verdad y realidad son dos palabras que significan una misma cosa. El predicado atribuído a un objeto ha de tenerse por verdadero cuando se deduce del sujeto del juicio con necesidad lógica. Lo mismo sucede con la conclusión del sar-

tal de juicio que llamamos *razonamiento*; pero esta verdad o realidad no lo es confrontándola con lo que la representación nos da como presente; lo es por conformarse con el régimen de la mente misma. Creer que haya un término extrínseco para la mente, al que la mente ha de conformarse si quiere pensar con justeza, es retrotraerse a los viejos tiempos de la *adoquatio rei*, de la que Kant nos apartó al legarnos su obra y los neokantianos enterraron al completar su doctrina. La verdad no es conforme ni disconforme con nada que se halle fuera de la mente; la objetivación, según la entiende el vulgo, es ilusoria; todo lo que se nos presenta fuera, y aun el acto de presentarse fuera, es producto de la mente misma.

Estas anotaciones me parece que bastan para comprender que a medida que se adentra en el estudio de la mente, desde el punto de vista kantiano, se va viendo con más claridad que su concepción es absolutamente incompatible con la doctrina dualista. Una y otra se excluyen como dos términos contrarios. Si por la primera se nos dice que la mente contiene virtualmente cuanto es comprensible, por la segunda se nos afirma que nada hay en la mente que comprender mientras la cosa comprendida no le sea sugerida como elemento extrínseco a ella; si aquella sostiene que la verdad viene de la conformi-

dad del hecho intelectivo con lo que desde arriba se lo impone, la última asegura que la verdad nace de la adaptación del pensamiento a la cosa pensada; si la una refunde el sujeto y el objeto en una misma unidad indivisa, la otra juzga que el objeto, de más cerca o más lejos, siempre es sugerido por la sensación como un efecto determinado en el dintel del intelecto por algo exterior que así lo impone.

La divergencia, como se ve, es tan honda que llega hasta la entraña del pensamiento. No se trata aquí de discutir las doctrinas que nacen de una y otra manera de pensar; de lo que se trata es de discutir esta *manera* independientemente de la doctrina que de ella se deriva. En el curso de las lecciones anteriores todo nuestro ahinco crítico se ha cifrado en deslindar cómo concibe la mente kantiana, cómo concibe la mente dualista, y así es como nos hemos penetrado de que una y otra no funcionan del mismo modo. De esta distinta manera de funcionar resulta que a las cosas comprendidas se les da por unos y otros una significación diferente, como si esto fuese una cuestión libre. Pero independientemente de lo que piensan de estas cosas las escuelas filosóficas, de cómo las interpretan y se las explican, hay una mente aparte que desde que el mundo es mundo viene comprendiéndolas de la misma manera como si funcionase con la misma uniformidad con que fun-

cionan los riñones o el hígado; y así como los fisiólogos no son libres de explicar estas funciones diferentemente de como son, tampoco la filosofía tiene el derecho de concebir las cosas de otro modo de como ellas sean. Si desde todos los tiempos el linaje humano, en estado de pureza, viene creyendo en la existencia del mundo exterior de una manera diferente de la manera kantiana; si no cree en la realidad de las cosas como ésta la cree; si no entiende que el espacio y el tiempo sean según ella dice que son, indudablemente la mente, con la que entiende el hombre todas estas cosas, funciona de opuesta manera de como funciona la mente kantiana, quedando esta última como una mente distinta y aparte de aquélla. No se trata, según veis, de renovar el antiguo criterio de la escuela escocesa; trátase de observar lo que piensa naturalmente el linaje humano de estas cosas que llamamos *existencia, realidad, espacio*, compulsándolas con lo que de ellas piensa la mente kantiana.

¿Cómo entiende la existencia del mundo exterior el linaje humano, y cómo la comprende la filosofía kantiana? ¿Cómo entienden entrambos la realidad de las cosas, el lugar que ocupan, el tiempo que duran?

El problema de la existencia es el más angustioso de los problemas kantianos. Acerca de la obra kan-

tiana dice Rihel, y dice bien, que la existencia del mundo exterior es el problema más grande que Kant dejó planteado. En el mundo exterior, no sólo comprendemos que hay una cosa subsistente, sino que, además, entendemos que ésta es incluída en cada una de las cosas individuales que nos representamos bajo la forma de objetos. Parece que todo está dicho cuando, encumbrados en la idea altísima del ser, decimos que existe una cosa, un inconoscible, un algo hermético, insondable a la mirada de la inteligencia. La verdad es que la mente vulgar concibe la cosa en cada uno de los objetos de que conoce; que no hay *el objeto general* sino objetos particulares llenos de un substantivo. Harto sabemos, desde Galileo Galilei, que ni el color, ni los sonidos, ni el frío o el calor, ni los sabores y fragancias, son propios de la cosa en sí misma; pero al aplicarlos sobre el cuerpo *A* o *B*, damos por sabido que en *A* y *B* hay una cosa que no es blanca, ni suena, ni es salada ni fragante. Dentro de la doctrina dualista, tómese la imagen como copia de la cosa, tómese como efecto de su acción, tómese como signo delator de su presencia, siempre se da por supuesto que la cosa existe precisamente porque determina la sensación. El linaje humano creyó siempre que predicamos la existencia de todo lo que nos impresiona o de todo lo que la experiencia ha demostrado que es capaz de impre-

sionar. Admitimos la posibilidad de que haya cosas que no impresionen porque carezcamos de un sentido adecuado para reaccionar ante ellas; pero nunca sabremos si estas cosas existen por faltarnos el elemento lógico del que inducimos la existencia. Ahora bien: si comenzamos por desligar la determinante del efecto sensorial determinado, y suponemos que el entendimiento construye desde sí mismo el objeto de conocimiento, entrando o no los elementos sensibles como materiales de esa construcción, ¿en qué nos fundaremos para postularle la existencia? ¿La postulamos porque así se ordena desde dentro? A esto responde el linaje humano en estado de pureza que aquí no postulamos nada puesto que descubrimos la existencia de la cosa al advertir que nos impresiona; si no nos impresionase, nunca sabríamos que existe. Contra el parecer de todos, afirma Benno Herdmann que, al concebir el objeto, una fuerza inmanente le adjunta los predicados y lo proyecta fuera como si su vida estuviese separada y libre de la vida de la mente que lo construye; pero el hombre en estado de pureza se preguntaría: «Este objeto que la mente edifica con independencia de toda determinante exterior, ¿existe en verdad? ¿Lo que lógicamente *ha de ser, es?*»

Ved cómo en este mundo todo vuelve; ved cómo se renueva el viejo problema de Descartes que men-

cionamos al principio de estas conferencias: la antigua contienda entablada con motivo del argumento de San Anselmo. Así como entonces se dijo que Dios no es existente por el hecho de concebirlo perfecto, nosotros seguimos diciendo que el mundo exterior no existe por obra de la mente que lo concibe; es otra la razón que nos obliga a creer en su existencia; es, precisamente, la que Kant omite por considerarla dogmática: la de la determinante que nos impresiona. Si hubiésemos de creer en su existencia por la nueva manera de pensar que Kant instituyó, nosotros, los dogmáticos (?), dudaríamos si la mente que nos impulsa a creerlo es un sueño de los que describió Descartes; pero la fe racionalista no duda, porque es más obstinada y ciega que la fe dogmática.

Ved, pues, cómo creemos en la existencia del mundo exterior, no porque la mente, desde sí misma, le postule la existencia, o porque por obra de ciertos resortes funcionales presenta fuera de ella lo que existe en ella y por ella. El linaje humano nunca ha creído estas quimeras. Cree que el mundo exterior existe independientemente de su funcionalismo, y lo cree así desde el instante en que descubre que hay una cosa que le impresiona.

¿Cómo llega a saber el linaje humano que eso que le impresiona es un algo que subsiste independien-

temente de la misma impresión? He aquí lo que ha de explicarnos esta manera de pensar, la certidumbre que nos inspira acerca de la existencia del mundo exterior. Algunas veces hemos hablado de ello en el curso de estas lecciones. Ampliamente desarrollo el tema en mi libro *Orígenes del conocimiento,* y no he de repetirlo; pero, sin regolfar a lo ya expuesto, lo haré oportuno aquí, invitándoos a observarlo en el recién nacido cuando el hambre le mueve a buscar fuera lo que en su cuerpo falta para mantener su vida. Sus sentidos dormidos nada le han dicho todavía del mundo exterior; en cambio, el organismo, desde su fondo, excita la sensibilidad trófica, y las sensaciones del hambre se revelan en una conciencia inferior que es como el tornavoz de las cosas que en ese organismo falta. Con ingerir lo que falta se apaga el hambre, y así es como se inicia el conocimiento, indeciso como el romper del alba, de que la cosa que falta ha sido reintegrada. Cuando el hambre renace, el niño codicia esa cosa, y para sorber del pezón no necesita saber cómo es sensiblemente esta cosa, pues el conocimiento de ella o de un algo substantivo presupone el de su revestimiento sensible. Esto viene después, a medida que con el tacto conoce el pezón; con la boca y la nariz, el gusto y el olor de esa cosa o mantenencia, y con la sensibilidad térmica, su tibieza; entonces, estas

sensaciones son signos que le anuncian la presencia de la cosa que le falta y le es reingresada.

No precisa ir más lejos y exponer cómo la sensibilidad trófica diferencia unas cosas de otras según sean las necesidades químicas que saturen; cómo las sensaciones externas se hacen el signo de lo que nutre; cómo se sabe que esos signos lo son de cosas reales, a las que hay que allegarse para que repitan el efecto que otra vez surtieron; cómo los signos de la cosa que nutre se hacen luego signos de objetos reales... Todo esto sería largo de referir, y con lo apuntado basta para comprender cómo llega el linaje humano a saber que le impresiona una cosa.

De cómo se formó todo esto en la mente, nada sabe el hombre ni necesita escudriñarlo para vivir y diferenciar en el mundo exterior los cuerpos que directa o virtualmente contienen las substancias que faltan en su organismo por haberlas consumido; pero él lo sabe, y en el agua percibe, además de su aspecto sensible, un algo que ni es transparente, ni caliente, ni frío, que es ese mismo algo que ha de menester el organismo y reclama por la voz de la sed, como percibe en el pan, en los garbanzos, en la carne, otras cosas reales que devolverán al cuerpo viviente las mismas cosas que le faltan. ¡Decidle al linaje humano que estas realidades que considera como existentes en el agua, en el pan, en los gar-

banzos, en la carne, la mente las postula en los objetos concibiéndolos según ella es y no según ellos son! ¡Decidle que no sabe que el agua es agua por haber comprobado, merced a una experiencia viva, que es ella y no otra la que contiene lo que falta en el cuerpo y lo pide con la sed! ¡Decidle que todo esto es producto de un artificio lógico trabajado por las categorías y la combinación de los juicios!

Quien pretendiera hacer comprender al linaje humano que la realidad que percibe en las cosas es él quien la pone, necesitaría comenzar por deshacer la mente de que ahora se sirve y que todo esto le enseñó, y dotarle de una mente nueva que le hiciese ver la realidad de las cosas de una *manera* distinta de como ahora las ve; en tanto que se valga de la mente propia, tal como se la conformó la experiencia, seguirá viendo esta realidad según la *manera suya*.

Este es el caso de la filosofía kantiana. En todos los tiempos el hombre dió por irrevocablemente, seguro que en las cosas reside un algo. Ignoraba cómo había llegado a saberlo; pero lo cierto es que lo sabía. Y presentóse un día un hombre más que genial que se propuso explicarlo, y vió que la idea del ser no viene ni puede venir de las sensaciones, porque las sensaciones, tal como se las entendía en su época, suministraban las cualidades con que el ser po-

día revestirse, pero no el cuerpo verdadero que vestían, y entonces fué cuando proclamó que siempre es presupuesto y como infuso en la razón como sujeto de cuanto se concibe. A partir de este instante queda preformulada una *manera de pensar* diferente de la *manera* del linaje humano. Con la primera se afirma que el ser, y con el ser la existencia, es postulado de las cosas percibidas en el mundo exterior, y con la segunda afirma nuestro linaje unánimemente que percibe en las cosas la realidad en tanto que por la experiencia descubre que allí está. ¿Cómo lo descubre? Oyendo el testimonio de una suma de sensibilidades que Kant no tuvo en cuenta. Kant nunca sospechó que existiesen nervios que diferenciasen unas substancias de otras. Él ignoraba que en el revestimiento mucoso del intestino duodeno, por ejemplo, existe una sensibilidad que diferencia las substancias albuminoides, las feculentas y las crasas, con la misma acuidad con que el oído distingue los tonos; ignoraba que a la salida del estómago hay una sensibilidad tan fina que distingue las substancias que el estómago ha de digerir y retiene cerrándose, y las que no ha de digerir y deja pasar abriéndose, como si tuviese el entendimiento y voluntad de un carcelero que sabe a quién debe permitir la salida y a quién no. Tampoco sabía Kant que en lo más íntimo de los elementos celulares se im-

plantan terminaciones nerviosas que son sensibles a los cambios substanciales que estos elementos experimentan en su desgaste, y que estas excitaciones, deteniéndose en estaciones de tránsito, o llegando directamente hasta los ganglios basales del sensorio, repercuten en ellos, determinando las sensaciones de hambre, que son como el clamor de lo que falta en el organismo, según se dijo. Como nada de esto sabía, tampoco supo que estas substancias que el hambre acusa a la conciencia como ausentes, cuando son de nuevo ingeridas, el estómago las anuncia como presentes, tan sutilmente, que al ingerir tres o cuatro onzas de carne —dice— basta con esta ración, por ser manjar fuerte, y no lo dice asimismo del arroz cuando se ha ingerido una escudilla colmada, por tratarse de un alimento flojo. Por donde se ve que el estómago no conoce lo que se ingiere por volumen o peso, sino por su cualidad sustantiva. De todos estos datos, impresos en el subsuelo de la inteligencia, no tuvo Kant noticia alguna, y procediendo como si no existiesen, al hallarse con el ser estatuído en la mente, juzgó que allí existía por sí mismo. Pero el linaje humano que, en estado natural, no cavila sobre estas cosas, las admite según las encuentra hechas, sin saber como se hicieron, y no prescinde de este cúmulo de experiencias, en virtud de las cuales llegó a conocer que reside

un algo en las cosas del mundo exterior, y así es como piensa de ellas de una manera diferente de como lo hace la filosofía kantiana.

Como el ciego no tiene del espacio la imagen de la continuidad que se forma el visual, sino la de una sucesión, por faltarle el elemento óptico de que aquél la infiere, así la mente kantiana no puede tener de ese algo que atribuímos a los objetos la misma idea que tiene el linaje humano por prescindir de los elementos lógicos de que lo infiere éste. Por esto la mente kantiana no es como la mente común, y por esto no piensa de ello como la comunidad de las gentes.

Lo que decimos de la realidad exterior y de su existencia debe decirse del espacio. Introspectivamente examina Kant cómo se le ofrece el espacio en la mente, cómo es en ella, y de este examen concluye que el espacio es una intuición *a priori*. Es éste el trabajo más hermoso de Kant y el más acabado; quizá sea también el que mejor revela su genio. Con él comienza su obra; cuanto viene después no es más que una nueva aplicación del procedimiento que aplica en la investigación de la naturaleza del espacio. Por cinco razones lo considera dado a la mente originalmente como la condición de toda experiencia posible. De estas razones excluiremos la quinta, porque con ella se supone que el es-

pacio geométrico no es la resultante de una inducción; y esto habría que tratarlo muy prolijamente, y al hacerlo nos apartaríamos de la cuestión que ahora nos embarga.

Veamos cuáles son las otras cuatro razones, exponiéndolas concreta y claramente, sin propósito de refutarlas, pues sólo aspiramos a precisar la posición en que Kant se situara, y desde donde ve el espacio como puramente subjetivo, con la idea de fijar después otra desde la cual el espacio es visto de opuesta manera. No intentamos empeñar vanas discusiones, sino exponer la visión del espacio como cosa subjetiva, según el pensamiento kantiano, y contrastarla con la visión del espacio sensible como cosa objetiva, según el pensar del linaje humano.

He aquí la primera de las citadas razones:

Kant dice que no es posible conocer un objeto exterior sin fijar su posición; pero la posición de un objeto exterior no puede fijarse independientemente de la de los otros; de modo que para que podamos fijar la posición de uno de ellos es indispensable que esta posición y la de los otros sea originariamente dada a la vez o en simultáneo conjunto. Esta es precisamente la función de la forma de la sensibilidad que así nos lo presenta, pues el espacio ya es dado en la facultad intuitiva. Lodze compara esta

forma a una red que retiene las sensaciones en los lugares que a cada uno corresponde. Si esta función primordial no estuviese en la facultad inferior, ¿cómo la mente podría conocer después los colores, los sabores, los sonidos, si comenzaría por ignorar dónde acaba el blanco y principia el amarillo, dónde residen las sensaciones de salado o dulce, de dónde vienen los sonidos? Esto sería imposible; la localización se presupone a toda comprensión ulterior. Si, pues, lógicamente es necesaria la forma de espacio como condición previa de la ulterior comprensión de las sensaciones; si sin ellas las sensaciones serían dadas caóticamente confundidas en los lindes de la inteligencia, es indudable que la forma está allí porque así ha de ser.

Dice Kant, en la segunda razón, que no hay un punto en el objeto que no sea representable como un punto del espacio con independencia del objeto, lo cual demuestra que la representación del espacio no depende de los objetos, sino que es la representación de los objetos la que depende del espacio. Tanto es así, que, si los suprimimos todos, el espacio queda como antes; y si fijamos un punto o cerramos un recinto, ya lo concebimos como la posibilidad de henchirlo con la representación.

Dice Kant, en la tercera razón, que el espacio es una intuición lógica, anterior a la intuición de las

partes en que puede descomponerse, porque el conocimiento del todo se presupone al de las partes.

Finalmente, en la cuarta razón, nos hace notar que la representación del espacio es de una naturaleza muy diferente de las representaciones conceptuales. Cuando nos formamos el concepto de una unidad química, la sal común, por ejemplo, abstraemos de una cierta clase de cuerpos las cualidades y propiedades que le son comunes; y así, decimos: «Todos ellos son blancos; todos ellos cristalizan en la misma forma, tienen un mismo peso específico, una misma composición.» Pero al espacio de nada lo abstraemos; el espacio es representado como el continente donde las cosas son colocadas. Ved, por tanto, cómo es verdad que excluye de sí lo sensible, cómo no se necesita de él para comprenderlo.

Hay que reconocer que todas estas observaciones introspectivas son admirablemente fieles y exactas. Nada más cierto que si no comenzásemos por fijar el sitio de donde vienen las sensaciones, quedarían siempre incomprendidas, experimentaríamos con ellas una modificación, y no sabríamos qué es lo que la produce, ligándola con su causa, porque ignoraríamos donde reside. No es menos cierto que para conocer las cosas del mundo exterior necesitamos antes que nada saber el lugar donde se hallan. Pero el conocimiento del lugar en que estas cosas se ha-

llan no nos viene del efecto sensorial que nos producen, porque es evidente, por ser un hecho observable, que para saber que este efecto lo es de una causa, lo primero que necesitamos averiguar es el lugar en que esta causa reside, y, por tanto, es el conocimiento del lugar el que se presupone a la génesis posible de esta primera intelección, y como del mundo no recibimos sino impresiones, y no existen impresiones de lugar, quedaríamos incomunicados eternamente con él, no obstante recibir impresiones, si no fuese la misma inteligencia la que las sitúa en sus lugares respectivos. Toda el alma de la intuición kantiana del espacio palpita en este razonamiento fuerte, digno de la poderosa mente que lo creó; el resto no es más que un complemento de esta idea fundamental.

La verdad es que la mente nos presenta los objetos colocados en el espacio con la forma que les pertenece, y cuando nos preguntamos cómo entendemos esta forma, nos parece que les es aplicada o superpuesta, pues la podemos dibujar comprendiéndola independientemente del objeto y como si de él no participase. Esto sólo nos pasa con el espacio y, hasta cierto punto, con el tiempo. Un color encendido en la retina no puede apartarse de aquello que lo prende en nuestros ojos, quedándole vinculado; un sabor o un sonido no puede aislarse de la cosa

que despierta ese sabor o sonido; pero el lugar o la contigüidad de lugares de que resulta la forma pueden fácilmente separarse de la cosa sin que a ella le falte nada de lo que tenía. Y si esto es así, evidentemente comprendemos el calor, el sabor o el sonido como signos del algo que los produce, como imágenes de él; pero el espacio no es signo ni es imagen de nada subsistente: es una representación pura.

Todo esto, situándonos en el punto de vista kantiano, resulta prodigiosamente meditado, demostrativo y convincente. Pero el linaje humano nunca lo vió de esta manera. Al revés de lo que Kant cree, juzga que en el lugar en que se perciben las cosas residen ellas; y no es que allí se hallen las cosas porque así lo comprendemos, sino que lo comprendemos así porque en ellos están según nos lo dice la experiencia. Cree, además, el linaje humano, que la cosa que llena un lugar impresiona desde él y es capaz de impresionar desde las variadísimas partes de que se compone, como si esta cosa estuviese rodeada de lugares distintos donde se continúa hasta llegar a un límite, traspuesto el cual ya no está la cosa por no determinar impresión alguna. La manera cómo acaba esta cosa se considera como su forma; más allá de esta forma ya no existe; y lo juzgamos así, porque nosotros creemos, según antes se dijo, en la existencia de las cosas por la capacidad

de impresionarnos, y donde falta la impresión falta también aquello que la causa. De todo esto resulta que el linaje humano cree que la manera como terminan las cosas, o la forma de ellas, no les es sobreañadida, sino que es propiedad de ellas mismas; las imágenes que de ellas nos formamos son sus copias, del todo confrontables con los originales. Nunca dudó la mente en estado de pureza de que un cuerpo esférico es esférico, de que un cuerpo rotundo es rotundo, de que un cilindro es cilíndrico, de que un cuerpo plano es plano; y lo son por sí mismos, independientemente del tacto que los toca, de la vista que los ve. Las representaciones sensoriales de los objetos no son copias de las cosas, porque las cualidades sensibles dependen de las distintas propiedades reaccionales específicas que responden a la excitación; pero las representaciones de la forma de las cosas no son lo mismo que éstas, sino el calco de esta forma. Por eso Galileo Galilei las consideró como *propiedades primarias* de las cosas.

Esto es lo que el linaje humano cree de las formas de las cosas, y no sabe por qué lo cree ni se lo pregunta; pero así lo halla formulado en su inteligencia, y por ella se guía y ella inspira los juicios de su objetividad.

Kant examina cómo se ofrece el conocimiento del espacio, y de su examen acaba por deducir que es

dado como forma subjetiva; y siendo esto así, el espacio no está fuera de la mente, no es objetivo. Créase con esto *una nueva manera* de pensar acerca del espacio completamente diferente del pensar del linaje humano.

Hemos visto las razones que le movieron a afirmar la subjetividad del espacio. Veamos ahora, situándonos en otro punto de vista, cómo estas razones no son tan demostrativas como parecen serlo, y cómo hay sobrados motivos para creer que quien concibe bien el espacio es el que lo concibe a la antigua manera del linaje humano.

Kant introspectivamente observa que las representaciones que objetiva lo son al lugar o a la suma de lugares contiguos de que resulta su forma. En estas representaciones descubre elementos sensibles que no vienen de la mente misma, sino que le son prestados; pero el lugar o las formas de esas representaciones no proviene de elementos sensibles dados a la mente; y de esto infiere que el lugar elemental o la contigüidad de ellos que determinan la forma ya se halla en la mente como un *espacio sensible.* Juzgado así, forzosamente había de serlo. Valoramos un espacio mediante el conocimiento de otro espacio; valoramos una longitud por otra longitud, una anchura por otra anchura. Un espacio sensible siempre es una referencia a otro espacio

sensible; un punto, a otro punto; pero cuando dejamos de comparar la longitud o la anchura de un cuerpo con la de otro, cuando dejamos de relacionar un punto con otro punto, y pretendemos inquirir la primera longitud, la primera anchura y el primer punto, necesariamente hemos de creer que esta última referencia del punto lo es con la representación del punto, como la de anchura o la longitud lo son con la representación de ellas.

Estableciendo una relación entre el sujeto y el objeto, como Kant la establecía, es indudable que el primer espacio está en el sujeto; pero esta relación es arbitraria, erróneamente establecida, pues la observación nos muestra que el primer espacio se halla en el cuerpo. La última referencia del punto externo lo es con un punto del cuerpo situado en el tegumento externo o en la retina; la última referencia de una longitud, de una anchura, de un relieve, se halla constantemente en una parte del cuerpo, que el alma concibe como amplia, larga o profunda. Si no comenzara por representarse las partes del cuerpo situadas unas fuera de las otras; si en ellas no fuesen descriminadas nuevas partes emplazadas en sitios diferentes de donde residen las otras; si no se representasen conjuntamente los lugares como una contigüidad, nunca podrían representarse en las cosas de fuera partes que ocupan un lugar distinto,

ni su contigüidad, ya que estos puntos o esta extensión no serían calcables sobre otros puntos o sobre otra extensión; ahora sí cabe hacerlo por suministrar el propio cuerpo el espacio primitivo u original a que los puntos externos pueden ser referidos o la extensión yuxtaponerse a otras.

Fué verdaderamente admirable la intuición de Juan Müller al comprenderlo así. Con ella descubrimos que el punto de vista kantiano era un mal punto de vista. Cierto que nada nos llega del mundo exterior que nos dé noticia de cómo están colocadas las distintas partes de los cuerpos; y como, a pesar de esto, la inteligencia las concibe emplazadas en los respectivos lugares que ocupan, parecía natural creer que era la inteligencia misma la que en ellos las emplazaba. Mas el fundamento de esta visión subjetiva del espacio se desmorona en cuanto descubrimos que esta colocación es una mera referencia a la colocación de las partes de nuestro propio cuerpo, por plantearse el problema sobre nuevos términos, ya que si nada podemos saber directamente de los emplazamientos exteriores, podemos saber en cambio cómo lo están las partes de nuestro cuerpo, por recibir de ellas testimonios fehacientes.

Véase, pues, cómo el problema del espacio primitivo o del espacio original es reversible a experiencia. Todo se reduce a averiguar analíticamente,

desarticulando el proceso pieza por pieza, la clase de sensaciones quinestésicas que nos informan del lugar en que está la cabeza, el tronco o los miembros; cómo estas partes principales son concebidas como una suma de otras partes a medida que se colocan diferenciadamente en nuevas actitudes o posiciones; cómo se logra descubrir que en la envoltura exterior que las cubre existen corpúsculos que reaccionan a la presión, acercándolos a la cosa que los deprime; como se adquiere la capacidad de impresionarlos por regiones aisladas, más limitadas o grandes, sugiriéndonos el sentimiento del lugar en que residen. Estamos tan seguros de que estas partes del cuerpo son realidades, que a nadie se le ocurrió ponerlo en duda, como hubo quien lo dudó, seducido por una vana ciencia, de los objetos externos. Y como estamos seguros de que se hallan en el lugar donde son percibidas, también lo estamos por la misma razón de que existen cosas fuera de ellas cuando la posición en que las mantenemos coincide con éstas, infiriendo su emplazamiento del nuestro mediante las sensaciones de presión que determinan; y así, decimos: Este lugar está ocupado o lleno de una cosa que nos impresiona.

El valor objetivo que atribuímos al espacio sensible se desprende del valor objetivo que nos da el conocimiento distributivo de las partes de nuestro

cuerpo; no puede dudarse de uno sin dudar del otro. Tal como procedemos cuando al avanzar la cabeza provocamos una presión en la frente, o cuando sin avanzarla la recibimos pasivamente, y decimos que la cosa que impresiona se halla al nivel de la frente, procedemos también al afirmar que dos cosas se tocan cuando el plano de contacto de entrambas coincide. Pero nunca habríamos llegado a comprender que en las cosas exteriores hay puntos, planos de separación y de coincidencia, si no hubiésemos comenzado por conocer el emplazamiento de las partes del cuerpo y fijado los límites donde acaba una y principia otra, creando con este trabajo inmenso el espacio original, del que, en último término, todo el espacio sensible exterior no es sino una mera referencia.

¿Cómo llegamos a conocer el espacio original? De esto intentamos dar una idea en la lección V, y más especialmente en la VI. Vimos que este espacio original nativamente no existe en la inteligencia; que es la inteligencia misma la que se va formando a medida que la experiencia motriz sugiere el conocimiento rudimentario de las partes principales del cuerpo, y en ellas van descrimiándose otras partes a medida que se adquiere la capacidad de moverlas aisladamente y medir estos movimientos en su extensión y en su intensidad o energía. Así es como se llega a

descubrir que en estas partes hay otras en las que reside lo que es sensible a la presión, fijándose el ugar donde está; así es como el alma guarda la imagen de ellas y la de su conjunto, creándose la representación de los límites del cuerpo, a la que llamamos *figura*.

El espacio original ha venido al intelecto por las vías de la experiencia; cuando ésta falta, el espacio no existe; cuando es grosera, el espacio es confuso; cuando se afina, se esclarece y perfecciona el conocimiento de los lugares. Grosera o sutil, la experiencia nunca sugiere al intelecto el emplazamiento de un vacío o la posición pura, sino la cosa emplazada, el algo que reside en el lugar. Cuando la porción anterior de la boca se cierra sobre el pecho de la madre, es el conocimiento de la cosa que allí fué emplazada lo que ilumina la inteligencia del recién nacido. Cuando por el tanteo se prolonga o reduce para provocar la presión, se ilumina el conocimiento de que en esta cosa global hay otra que es sensible a la presión. ¿Cómo se percibiría la boca si previamente no se emplazara? ¿Ni cómo se percibiría en ella el lugar en que reside lo que es sensible a la presión como un lugar vacío, si es en cierta parte de ella donde el descubrimiento se hace?

Nada tan realista como la formación del conocimiento del espacio original, base del conocimiento

del espacio sensible exterior. La imagen del lugar siempre es vinculada en la cosa que en él está, porque precisamente surge del emplazamiento de la cosa. ¿Cómo puede el linaje humano comprenderlo a la manera kantiana, disociando el lugar de la cosa, la posición de la cosa que lo tiene, la forma de la cosa que en ella acaba, si todas las experiencias de que procede el conocimiento del espacio sensible en el cuerpo y en el mundo exterior no tuvieron otra finalidad que la de emplazar cosas? Para que pueda comprender el lugar o la forma independientemente de la cosa, sería preciso que renunciara a servirse de la inteligencia de que ahora dispone, que es la creada por la experiencia, y se formase otra nueva; únicamente así podría ver el espacio sensible como lugares vacíos, como posiciones o formas puras. Esto es lo que hace la filosofía kantiana. Todo lo que en el mundo exterior entendemos por espacio sensible no consiste más que en el emplazamiento de la suma inmensa de las cosas de que se compone. Según se dijo, deducimos su posición de la posición en que mantenemos la nuestra; el lugar desconocido donde se hallan, del lugar corporal conocido a que son referidas. El espacio exterior, en esta baja esfera, resulta como un calco del espacio original, lo mismo que una longitud lo es del metro con que es medida. Pero, además de esto, según la inteligencia

se va levantando sobre todos estos datos *empíricos* del espacio sensible, concibe la posición en que podrían estar, es decir, las posiciones puras; concibe las formas puras a las que podría amoldarse; concibe el punto como un lugar puro, que equivale a concebir como un lugar vacío; y de este modo, la mente altísima va forjando la imagen de la posición, la imagen de la forma, la imagen del lugar, como la de un continente sin contenido; así, también se va forjando la imagen del espacio como la de un vacío donde las cosas están positivamente colocadas, y donde, además, es posible emplazarlas por el razonamiento lógico. Lo que principia por el conocimiento del emplazamiento *empírico* de las cosas, es más tarde comprendido magnamente como espacio; de la misma manera que lo que principia a percibirse como un algo, *A, B, C, N*, conforme se va comprendiendo que nutre, pasa después a sumirse en la idea altísima del ser.

De esta posición eminente desciende Kant al determinar la naturaleza del espacio, y es lógico que visto así no distinga el espacio sensible, según nos los da hecho la experiencia del espacio que la mente levanta sobre estos datos primeros. Kant dice que no es percibida la posición de un objeto independientemente de la posición de los que le rodean, y tal como ahora hallamos organizada la inteligencia

no hay duda de que es verdad; pero si no prescindimos de la suma de experiencias, de las cuales resulta esta organización y con ella la visión total del espacio libre y henchido de objetos, veremos que en la mente virgen del niño que exprime el pecho de la madre comienza todo por la comprensión del lugar único y confuso del pezón y la boca. Más tarde va diferenciándolos; va viendo que el pezón constituye una parte del pecho de la madre; el emplazamiento de la madre es relacionado con el de los objetos de la estancia, y sucesivamente. Dirá Kant que no es posible comprender el emplazamiento de un objeto con independencia del emplazamiento de los otros del espacio; y nosotros decimos que en verdad no será posible, considerándolo desde esa altura; mirándolo desde más bajo y examinando cómo ha sido formada esta visión del espacio, se vería entonces que no estaba en la mente y se llegó a ella por obra de un trabajo progresivo y no por obra de una forma.

Cuando nos dice Kant que no hay en el objeto un punto que a la vez no lo sea del espacio, no distingue entre el punto sensible y el punto puro; y como prescinde de las experiencias que dieron origen al primero de ellos, confunde la naturaleza de entrambos, y por eso cree que nada son objetivamente, que son puras representaciones; pero si no lo mira-

se desde esta altitud, vería que el punto o lugar sensible es la representación de una parte real que está allí, y el punto puro la representación de lo que en él puede colocarse posiblemente.

Dice Kant que el conocimiento del espacio lo es de un todo, y que, por tanto, se presupone al conocimiento de las partes, y esto depende también del punto de vista que se adopta. Tenemos ahora el conocimiento de la mano como el de un todo que puede descomponerse en partes, y cada una está ya comprendida en el conocimiento de su totalidad; pero el niño, cuando comienza a cerrarla, no tiene el mismo conocimiento de ella que nosotros; él sabe que allí hay una cosa, desde el instante que la coloca en una posición; pero desconoce que en esta cosa haya dedos y palma; lo sabrá cuando haga con la palma y los dedos lo mismo que con toda la mano, colocándolos diferenciadamente, aisladamente, en una posición; entonces principiará a conocer que la mano es un todo.

¿No reparáis cómo unas mismas cosas, vistas desde lo alto o desde abajo, se nos ofrecen de naturaleza diferente? La mente kantiana, que comprende las formas como moldes huecos, da por supuesto que en los objetos le son sobrepuestas por la mente misma, no distinguiendo entre la forma pura y la sensible; pero el linaje humano, que juzga las

cosas con arreglo a lo que fuera naturalmente preestablecido en la mente por obra de la experiencia, distingue con exactitud entre la forma pura y la forma sensible, porque por el hecho de ser sensible, ya sabe que en todo punto impresionable existe una cosa que impresiona, y por esta razón el punto sensible es indisociable de ella; y sabe también que concibe el punto puro como independiente de la cosa que impresiona, lo mismo que concibe la forma. Su manera de comprender el espacio sensible es distinta de la kantiana, porque él se sirve de la mente según la encuentra ya hecha, en tanto que la filosofía kantiana se sirve de la mente que ella se construye. La primera, es la manera natural de pensar; la segunda, un producto lógicamente artificioso.

De la misma manera que el linaje humano en estado de pureza no comprende la existencia y la realidad de las cosas del mundo exterior, y, por tanto, su emplazamiento en el espacio, como lo comprende la filosofía kantiana, tampoco lo entiende como ésta la ciencia experimental, sino como aquél. La ciencia experimental cree que existe objetivamente todo lo que impresiona, y a esto es a lo que llama *causa*. Todas las impresiones recibidas, en cuanto son percibidas como hijas de una causa, son graduadas de experiencias, y las levanta a esta jerarquía por lo que tienen de impersonales, o, lo que es lo mismo,

como impuestas a la mente. Cree, además, que lo que impresiona queda con la capacidad de renovar la impresión misma siempre que prefijemos las condiciones en que la impresión será renovada; y esto es lo que califica de *experimento*. En estos dos casos, la ciencia da por supuesto lo mismo que el linaje humano: que la sensación es vinculada en la cosa que la hace, que es efecto de una causa. La filosofía kantiana rechaza esta hipótesis como dogmática; pero la ciencia, como el linaje humano, no hizo caso de esta pretensión, y dogma o no dogma, ha seguido acatándola como su verdadero fundamento.

Además de asentarse la ciencia sobre esta firme base, cree que para relacionar el efecto con la causa necesita, ante todo, conocer el espacio en que se halla, el tiempo que allí permanece. Para ella, tan objetiva es la existencia de la cosa como el espacio en que está emplazada y el tiempo que allí dura. Nunca ha creído que el espacio y el tiempo fuesen formas subjetivas, sino calcos representativos de extensiones externas y duraciones de existencia. Cuando ella establece una relación entre el volumen de los cuerpos sumergidos en un líquido o un gas y el peso que pierden, cree que la cosa contenida en este volumen lo está dentro de un volumen real del que nuestra imagen es copia o calco exacto, porque nuestra mente

sabe que fuera de estos límites ya no existe la cosa, como cree que la pérdida del peso de la cosa sumergida dura tanto como la inmersión, correspondiendo nuestra representación a una medida de existencia exterior. Aquí no caben las ficciones kantianas: el volumen imaginado y el real, como el tiempo concebido dentro y transcurrido fuera, se corresponden exactamente como dos copias con sus originales. De la misma manera, cuando el rayo de luz incidente cae sobre el lago y se quiebra, no duda el físico de que *eso* que crea la luz en la retina ocupaba un espacio mientras fué incidente y ocupa otro al desviarse; tan objetiva considera la dirección como la cosa que hay en ella, porque esta dirección sensible, que nada tiene que ver con la dirección pura, no es sino el emplazamiento de la cosa misma; tan objetivo considera el instante en que la cosa se quiebra como el tiempo que permanece desviada a través del agua transparente. Lo único que el físico no considera como objetivo es la misma luz, por distinguir con exactitud el efecto sensorial de la causa que la produce y de la que ella es el signo representativo; pero la cosa se halla en este espacio, y en él dura, ya sea o no percibida.

Hace cuatro siglos que Galileo Galilei formuló estos fundamentales principios de la Mecánica y de la Física; y el físico de hoy sigue creyéndolos como el

de entonces, a pesar del imperio absorbente de la filosofía kantiana, de la que no hizo caso.

La filosofía kantiana pretende uncir la experiencia a un racionalismo altanero; y no consigue sino pervertir su concepto, entenebreciendo la claridad que de ello siempre tuvo la ciencia digna de llamarse ciencia. Gloriábase Kant de que su punto de vista respecto de la naturaleza de la experiencia era el copernicano; y, al identificarlos, mostró no haber comprendido cuál era éste.

El mundo venía creyendo con ingenuidad que el sol salía por Oriente y se hundía por Occidente, como los astros declinaban en el confín del ocaso. Así lo decían los ojos, y todos se fiaban en las experiencias que formulaban a la mente. Y Kant dijo: «Ved cómo el movimiento aparente, que presenta como un hecho la facultad sensible, necesita del concurso de factores más altos de la mente para comprobar si son o no verdad; ved cómo la experiencia no se nos impone desde fuera, sino desde dentro, por la mente misma». Engañábase Kant razonando de este modo. La humanidad tomaba por real un movimiento aparente, porque, sin advertirlo, procedía de la misma manera que el racionalismo kantiano. Ella prefijaba el lugar en que estaba el sol, sin prefijar las condiciones objetivas de este lugar. Fijar un lugar, hemos dicho nosotros, es preesta-

blecer una relación entre un punto exterior capaz de impresionar y otro punto interno impresionado; en aquél reside realmente la causa, y en éste el efecto. El hombre, al fijar los ojos en el sol, creía, de buena fe, que el punto retiniano era fijo, y, por tanto, que el sol estaba donde era visto; y Copérnico descubrió que el punto retiniano no era fijo, puesto que se movía con la tierra lanzada en el espacio, y por esto parece que el sol se mueve, y quien se mueve somos nosotros. Para descubrir esto no se necesitaba el concurso de categorías superiores ni de más altos juicios, como creía Kant; lo que se necesitaba era observarlo objetivamente mejor que se había observado hasta entonces; lo que se necesitaba era asegurarse de si el punto retiniano era o no fijo, en vez de darlo por supuesto. Kant quiso aquí demostrar que los sentidos no nos traen experiencias hechas, conforme cree la teoría empírica del conocimiento, y en esto tenía cabal razón; pero no la tenía al creer que la experiencia la produce la mente por sí misma o independientemente de la cosa que origina el efecto sensorial y del lugar objetivo en que está. De ningún modo puede creerse que sea la mente la que sitúa lógicamente el sol en un punto fijo del espacio. Allí se está, lo piense o no; lo que falta es descubrirlo; y para esto es menester colocar este punto fijo con otro tan fijo como él; este otro punto no está en

la facultad intuitiva como una representación, según creía Kant, sino que está en la retina. Si este punto fuese verdaderamente fijo, mirando al sol desde un lugar inmóvil del espacio, y no desde la tierra, todos nos sentimos absolutamente seguros que si el sol se desviase de la línea que une los dos puntos, el sol se movería. De esta suerte son las experiencias que realiza el hombre sirviéndose de los sentidos; ellas resultan del conocimiento previo de las condiciones subjetivas y objetivas, internas y externas, del funcionamiento de los sentidos.

Al llegar al término de nuestro Cursillo de Filosofía Crítica, una observación nos parece desprenderse de la investigación que emprendimos como una norma de conducta que nos guíe en lo porvenir. Hay que preocuparse mucho más de la manera de pensar las cosas que de las mismas cosas pensadas; su valor no depende sino de como sea *esa manera*. Parece que la investigación filosófica ha de ser, por su estirpe, libre, tan libre como el ave que emprende su vuelo desde donde le place; y esto, juzgándolo con austero sentido, no es posible aceptarlo. Así como la ciencia estricta vive sometida a régimen o método, que nadie tiene por coercitivo —como nadie cree atentatorio para la libertad del caminante el camino abierto por donde hace su jornada—, del mismo modo la investigación filosófica

ha de renunciar al derecho anárquico de pensar las cosas como se le antoje. No hay más grande absurdo que el de creer que el pensamiento es libre, que le es inherente el derecho a discutirlo todo. El pensamiento, no sometido a régimen, discutiéndolo todo, va contra sí mismo, porque remueve hasta los procesos fundamentales de donde se origina.

¿Cuál es el régimen de la mente?

La filosofía kantiana, hoy predominante, podría formularlo de este modo: «Todo es según se concibe, si es concebido lógicamente.» La norma sería sana si a continuación se nos dijese cómo hemos de proceder para pensar lógicamente, y por qué signos podemos comprobar que lo hemos logrado; mas, de este aspecto práctico del problema, nadie habla. Yo he cavilado mucho acerca de esta lógica nueva; de ella podría decir más de lo que he dicho; pero, a la postre, quedé desalentado. Me ocurre con esta ciencia lo mismo que con la Higiene ideal de que nos hablan exaltadamente los entusiastas. Con ella, dicen, puede prolongarse la vida hasta la muerte natural, como una luz que se apaga cuando el aceite que la alimenta es consumido; pero la verdad es que, como no sabemos concretamente lo que debe hacerse en la mayoría de los casos para conseguir esa aspiración suprema, todos vamos muriendo cuando nos llega la hora, a pesar de que se porfíe

en que no habríamos de morir todavía si defendiéramos la vida con una buena higiene.

Del mismo modo, la lógica salvadora nos dice que es preciso concebir lógicamente, y no reglamenta la forma de este pensar; nos advierte, además, que hemos de pensar de una manera muy distinta de como siempre hiciéramos.

Prescindiendo de los consejos de los filósofos germánicos, y dejándonos llevar por el buen sentido, como la barca por la mansa corriente, vemos que la verdadera verdad —perdonad el pleonasmo— se consigue en la ciencia experimental, pensando las cosas de manera contraria de como quieren que sean. Y en esta manera de pensar, tan de acuerdo con la del linaje humano de siempre, todo se halla reglamentado lógicamente, con tanta claridad y concisión, que todos saben lo que se ha de hacer para descubrir la verdad y lo que se ha omitido cuando no se descubre. Esta manera de pensar es esencialmente objetivista, y abomina del pensar libre, por estéril; le repugnan las discusiones y contiendas; donde el ufano racionalismo dice *discutámoslo*, ella responde, fría y austera: *observémoslo*.

Claro es que la Filosofía no es reductible a experimentación, pues si lo fuese ya no sería Filosofía; pero, advertid que la filosofía objetivista, la que más desea conformarse con la realidad de las cosas, es

la que más firmemente resiste y flota sobre todas las tempestades. Recordad los griegos. Fueron genuinamente objetivistas como obedeciendo al instinto nacido de una naturaleza pura. Los jerarcas, que, entre ellos, menos lo parecen, lo ven todo en la Naturaleza, todo fuera de la mente de que se sirven para verlo así. El mismo Platón, dentro de su especial idealismo, acaso es más objetivista que Aristóteles. Los escogidos de la raza gloriosa preocúpanse más de las cosas que son que del ser; más de los espacios que del espacio puro, que ni tiene nombre en la lengua griega; más de ofrecer la belleza según sale de la mente que la percibe en la Naturaleza, que de inquirir el *porqué* de la amable maravilla. Tôdo entre ellos sucedía al revés de como pasa entre nosotros desde que el subjetivismo germánico nos trocó de como naturalmente somos.

La filosofía escolástica fué griega por su espíritu y por su orientación, sin la ingenuidad griega. Derribada cuando el pensamiento libre reivindicó para sí unos fueros de que carece, los sabios la arrinconaron y los menguados que quieren parecerlo se mofaron de ella; pero como el ánima escolástica era objetivista, se rehizo y volvió como una protesta viva contra el subjetivismo germánico, reivindicando para la pureza de la naturaleza humana los fueros que le pertenecen y que se le desconocieran. Esta es

la única escuela espiritualista que puede contemplar sin temor cómo se levanta la psicología fisiológica de nuestros días. Un cardenal, que es más que un hombre por ser sabio y santo en una pieza, nos habla de ella con la mayor naturalidad y sin asustarse. Si nos preguntamos por qué ha renacido la filosofía escolástica, conquistando el respeto que merece, porque ve sin recelo alguno los nuevos progresos, yo os diré que todo es por su alma objetivista, que antaño le mostraba las cosas como son, y hoy se las muestra también como son bajo los nuevos aspectos, más amplios y luminosos, que los tiempos traen.

Lo que se piensa en el campo de la filosofía no tiene fuerza más que por la manera de pensarlo. En vano es que se invoque, para la indagación de la verdad, el acuerdo con las leyes de una mente remota, perdida en las tinieblas metafísicas; la verdad será siempre confrontable con aquello de que lo es: bajo unos y otros aspectos, ella será siempre la *adquatio rei*.

ESTE LIBRO

ACABÓ DE IMPRIMIRSE EN

MADRID

EN LA IMPRENTA DE FORTANET

LIBERTAD, 29

EL DÍA 30 DE MAYO

DE MCMXX

BIBLIOTECA DE AUTORES EXTRANJEROS

SHAKESPEARE: *Macbeth*,
— *Hamlet, Príncipe de Dinamarca.*
Budapest y la Puszta. (Cuentos húngaros.)

EN PREPARACIÓN

KIPLING: *Kim.*
— *La litera fantástica.*
H. G. WELLS: *El Señor Britling empieza a ver.*
D. HALÉVY: *Vida de F Nietzsche.*
T. HARDY: *Judas, el Obscuro.*
A. SUARÈS: *Viaje del Condottiero.*
A. GIDE: *La vuelta del Hijo pródigo.*
F. HEBBEL: *Los Nibelungos.*
— *Inés Bernaüer.*
— *María Magdalena.*
LEON BLOY: *La mujer pobre.*

BIBLIOTECA DE AUTORES CASTELLANOS CONTEMPORÁNEOS

PUBLICADOS

1. J. GRAU: *El Conde Alarcos.* 3,50 ptas.
2. — *En Ildaria.* 3,50 ptas.
3. — *El Hijo pródigo.* 4 ptas.
4. GOY DE SILVA: *La Reina Silencio.* 3,50 ptas.
5. A. HERNÁNDEZ CATÁ: *Los Frutos ácidos.* 4 ptas.
6. F. GARCÍA SANCHIZ: *Color.* 4 ptas.
7. G. MIRÓ: *El Humo dormido.* 4 ptas.
8. GRAU; *Conseja galante.* 4 ptas.

BIBLIOTECA DE AUTORES CASTELLANOS CONTEMPORÁNEOS

EN PRENSA

G. Miró: *El Angel, el Molino, el Caracol del Faro.*
— *Niño y Grande* (Aventuras de Hernando).

EN PREPARACIÓN

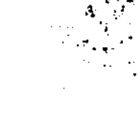
G. Miró: *Nuestro Padre San Daniel* (novela de capellanes y devotos).
A. Quesada: *La Umbría.*

COLECCIÓN «MICROCOSMOS»

PENSAMIENTOS ESCOGIDOS DE GRANDES AUTORES

Tomitos encuadernados. Estampación oro, cortes dorados y un retrato del autor, con autógrafo: en cretona inglesa, a 1,00 pesetas; en piel, a 2,50 pesetas.

PUBLICADOS



1. La Rochefoucauld: *Máximas y reflexiones morales.*
2. Sthendal: *Pensamientos.*
3. Nietzsche: *Aforismos y sentencias.*
4. Wilde: *Frases y filosofías.*
5. Hebbel: *Reflexiones.*
6. Marco Aurelio: *Meditaciones.*

COLECCION «MICROCOSMOS»

EN PRENSA

HEINE: *Pensamientos.*
BALZAC: *Sobre el Amor y la Mujer.*

BIBLIOTECA DRAMÁTICA ATENEA

PUBLICADOS

1. O. WILDE: *Una mujer sin importancia.* 2,50 ptas.
2. — *Un marido ideal.* 2,50 ptas.

BIBLIOTECA DE CIENCIAS

PUBLICADOS

1. R. TURRÓ: *Filosofía Crítica.* 6 pesetas.
2. R. MENÉDDEZ PIDAL: *Estudios Literarios.* 6 ptas.

EN PREPARACIÓN

A. PI SUÑER: *La Sensibilidad Trófica.*

ATENEA S., E.
CAMPOMANES, 8.-PRAL. DRA.
MADRID


5608680538 56


BNE
1104237172